王尧主编

国外藏学研究译文集

第七辑



西藏人民出版社

王尧主编

国外藏学研究译文集

第七辑



西藏人民出版社

责任编辑　冯　良
封面设计　强　桑

国外藏学研究译文集

（第七辑）

西藏人民出版社出版
西藏新华书店发行
西藏新华印刷厂印刷

开本：787×1092　32开　印张：10　字数：198千字
1990年10月第1版　1990年10月西藏第1次印刷
印数：01—1,030
ISBN7—223—00362—6/Z·20　定价：3.20元

编者的话

收入这一辑的译文一共有十五篇，分语文、历史、宗教和社会制度研究四类，每类中的译文按内容的时代前后排列。

这一辑中有不少重要的论文。石泰安的《古藏语中的一个语义群》运用大量敦煌文献材料和后世苯教文献、佛教仪轨文献的材料对古藏语中一个十分有趣的语义群作了探讨。荷兰人范德康（von de kjup），我们国内的同行可能不太熟悉，他在德国获哲学博士学位，曾长期在西柏林自由大学教藏文，现在美国西雅图华盛顿大学教授藏文及佛学。本辑中收了他的《关于克主杰的地方语和方言研究》，该文考察了作为宗教家的克主杰用将书面语和方言土语作比较的方法研究藏语语词的事迹。毕达克的《704—705年的吐蕃王位继承》，乌瑞的《吐蕃历史地名聂尼塔布考释》，石泰安的《唐蕃会盟考》都将纷繁复杂的藏汉文史料作了排比、考订，从而构勒出比较明晰的历史线索。这三位作者都是国际上的藏史名家，他们的论点是值得重视的，比如石泰安在文中对唐蕃会盟仪式中杀牲献祭内容的来源所提出的新看法，等等。于伯赫的《〈奈巴教法史〉考》和齐美热达的《英国馆藏斯坦因收集品以外的藏文文献史料》都是对流散到国外的藏文文献史料的分析介绍。于伯赫文第一次向学术界介绍了鲜为人

知的早期藏文文献《奈巴教法史》，考证了该书的作者，分析了该书的特色。齐美热达先生是旅居英伦、任职于大英图书馆的藏人学者，他的介绍使我们对英国馆藏的藏文文献史料有了更多的了解。戴密微的《达摩多罗考》是对达摩多罗画像的考证，涉及到艺术史、禅宗史和汉藏文化交流史。石泰安的《古代吐蕃和于阗的一种特殊密教论述法》对吐蕃和于阗地区出现的《念珠经》一类的密教文献及有关人物进行了考证。巴科的《藏传佛教的发展》是对后宏期西藏佛教作鸟瞰式的描述。该文写作的年代较早，其中不免有些舛错，我们在汉文译文中作了些订正，但该文仍值得一读。内贝斯基的《西藏的神灵和鬼怪》是研究西藏民间宗教信仰的名著，这一辑刊出的是该书的"作者前言"和"白哈尔及其伴神"两部分。梅文·高尔斯坦的《农奴及其流动性》是以社会人类学的方法，选择西藏"传统社会"中农奴的"人役税"作为视点，考察了西藏"传统社会"的社会特点。西方学者剖析西藏农奴社会的文章不多，我们特向读者推荐。最后是石泰安的力著《有关吐蕃佛教起源的传说》。

本辑的编订由褚俊杰同志付出相当心力，特此申谢。

王　尧

1989年8月于北京

目　录

古藏语中的一个语义群：
创造和生殖，存在和变成，活着、养活和救活

〔法〕 石泰安 著　褚俊杰 译

标题中所说的那一群语义包括下列各词（根据上下文，分别可以充当名词、动词或形容词）：སྲིད་或སྲིད་པ་和སྲི་；སྤྲུལ་或སྤྲུལ་པ་和འཕྲུལ་；སོ་，སོས་，གསོ་བ་，འཚོ་བ་，བསོས་。当然，这一语义群中的各成份同时也属于与这一语义群相交叉的另一些语义群。这种分类法可能看上去象是任意的；事实上笔者这么做是相信这样能显示出某种相类似的概念。这些词中的每一个词都属于同一个词族或同一个语词谱系树，其分支又和另一些词组成一个复杂交错的系统。把这些词集中起来的目的是要弄清楚字典上没有解释的或解释得不全的含义。笔者有一条原则，即完全根据在文献本身、上下文中找到的内在联系来确定词义，而不是只根据字典上列出的该词用法来确定词义。笔者已经完全意识到，这些文献的作者属于相对地晚于该语言历史的那个时代。但是笔者还考虑到，尽管这些作者肯定不会有意识地认识到他们所使用的词的本义，但他们会无意识地不知不觉受他们自己的语言的语感的支配，而这种语感欧洲学者是不会很强地感受到的。当然，本土作者贴近其语言以及他们所感悟到的含义或联想并不一定能反映真正

的词源本义（历史地追溯到作为藏缅大语族中成员之一的藏语的形成时期）。他们也会被经院式的思辩或文字游戏导入歧途。尽管如此，外国学者仍然应该对此重视而不应该完全相信他自己的“感觉”，相信他自己对字典上找到那些词所作的比较。即便他不一定追寻到真正原始词源，他至少也丰富了对相当晚期的本土作者的联想的认识。显然同样可以用多少是推测的语气来寻求所研究的这些词的词源或语义域。

Ⅰ、སྲིད。大家都知道字典中所列出的词义。

Ⅰ、1.“存在”（名词）或“是”（动词）（梵文bhava bhuvana，汉语“有”）以及引申为世间中的某个生命（名词）

Ⅰ、2.世间（现象的，对我们来说是真实的，人们所见的及在其中生活的）。因而对于佛教徒来说，就是śaṃsāra②。对于苯波来说，是指原初世间，即那个开天辟地时代已出现的世界（而不是已被创造出的世界）。因而这个词常和ཕྱས（安置、确定、安排、选定、决定）相结合。作为引申义，སྲིད(པ)和ཕྱས一样还指在世间形成时就已存在的、曾主宰而且还将继续主宰这个器情世间的一些生命体（这是个延绵不断的过程，而不是仅限于世界形成时一次完成的活动）。这是一些神灵，但在传说中他们被描绘成人类始祖一类的人。宗教思想家总是把他们看作（或比作）各界的神灵，如ཀླུ（龙）ས་བདག（地祇）、གཉེན（厉鬼）③。

Ⅰ、3.可能从这个义项上又引申出下列意义：统治、治理、政府（构成复合词རྒྱལ་སྲིད〔王政〕、དབང་སྲིད〔政权〕、ཆོས་སྲིད〔教法统治〕、ཇེ་སྲིད〔政区、政府〕〔叶斯开字典〕）。ཆབ་སྲིད或ཆ་སྲིད（在敦煌写卷中已经找到例证）这一词语也属于这一类，但它

所指的语义域更广大或者说它的含义更模糊。在这一词组中，前一个字所表示的“水”或“河”的形象仍然没有得到解释④。至于第二个字，并不仅仅是指“统治”或“治理”。短语“到”（或“作为”）ཆབ་སྲིད་去（ལ་གཤེགས་）是指一个女性或一个男性到另一个家庭去成婚⑤。我们下面就要看到，སྲིད་这个词似乎含有“生育孩子或后代”的意义。这个双音节词不只是指政权的载体。敦煌写卷伯希和编号352（见拉露《目录》）中有一段：“如果施行仪轨，那么就能获得财物。（又）大家都会在谷物和孩子（后代、生育能力？）方面如愿以偿”，以及：“如果施行仪式，就会得到大的福运和后代（？ཆ་སྲིད་），也会得到大王臣僚们的护佑 。”第二字具有“生育”的独立义项由另一份卜辞得到证实，这份卜辞中的ཆ་སྲིད་被缩约为一个སྲིད་字。P·T·1047第112行：“卦象是：这人将有‘后代’（ཆ་སྲིད་），不会衰败，他会有朋友（或一个女伴？）他不会失去（孩子，女伴？）”又第153行：“这是一个男人被两个女鬼（=缠人的魔鬼、伤害人的魔鬼）缠住（？）的卦象。这是两个与一个男人作对的不育妇女的卦象。这是一个下等人（普通人）的子女（或生育能力？ཆ་སྲིད་）减少（降低、受损？）的卦象。”下面这最后一例句无可争辩地证明，双音节词被缩约为后一个字时其意义不变。第94行：这个卦象是指：“一个女人被置于大王的‘生育力’（ཆ་སྲིད་，不是统治或治理)之中，（但）大王没有（不能）生育（？སྲིད་，动词的补足成份，而这个动词的解读还无法确定）。大王以乌鸦般的面孔（黑色面孔＝生气）对着那女人。”其子女（其“生育力”，指大王的或那女人的“生育力”？）被减少（降低、受损）⑦。

Ⅰ、4. ཆབ་（或ཆུ་）སྲིད་这一词组所具有的"婚姻、生育、子女"这一词义导出一个字典中没有的义素，即 སྲིད(-པ)＝"生育"。在我看来，该词与སྲི། སྲིཞ།（专门吞食小孩的鬼）属于同一个语义域。后面这个词在达雅（Dagyab）的字典中也有这样的释义：ཆང་སྲིད་是使小孩在出生后马上就死去的鬼"。而才旦夏茸（ཚེ་དན་ཞབས་དྲུང་）的字典的释义是："སྲིཞ་，小婴儿，（这么称呼是）因为他的生存时间（སྲིད་པ་）很短"，他也把སྲི་和སྲིད་相联系。词例有力地证明སྲི་是一种有害的(鬼)，它会造成流产、不育或新生儿的死亡⑧。一本多少带有苯教色彩的小型仪轨书（ན་བཟའ་པ་的ཞེའུ་བྱམ）中ང章专门写了（16页正面）"促使生育"（སྲིད་བསྐྱེ་བ་），消除分娩中的困难（？ཉེ་བ་བསྐྱར་བ་）⑨，和医治流产（的病由）（སྲིཞ་为སྲིཞ་之误）。按照我的想法，སྲིད་和སྲི་的联系在另一些小仪轨手册中也能找到。在这些书里人们能分辨出སྲི་ལ་鬼的活动也属于这一类："在（畜）圈里，你夺走了牲口的'繁殖能力'（སྲི་），你也夺走了年轻妇女的'生育能力'（སྲིད་）"。又："你使得牲口衰弱，（以致）这些产奶的（牲口）没有奶水……由于夺走了繁荣之本(福运ཕྱུ་གཡང་)，你也夺走了他们的繁殖力(སྲིད་)⑩。另外一些文献也无可争辩地证明了སྲིད་是指生育的能力和行为。在《言库如意宝》(བཤད་མཛོད་ཡིད་བཞིན་ནོར་བུ་)(第141页⑪)我们可以读到："尽管（大王）加布森（རྒྱབ་ཤེང་）已有五百王妃，但他没有儿子。尽管他施行了许多有关生育力（生育）的仪轨，他还是没有儿子。"另外，那些没有孩子的父母想要有孩子，便向一个喇嘛提出了这个要求（希望他为他们求子，སྲིད་ཞུས་）⑫。这个词也用作动词。文献提到一个由男神和女神所生的神子（སྲིད་པའི་སྲས་）（《言库》第147、

148页）。一个男人和他的妻子没有孩子。他们问，他们倒底有什么过错而没有孩子，于是人们告诉他们，说“他们的生育能力已被他们的祖先夺走[13]”。

由动词སྲིད་པ་表示的生育的行为（有时只是指交媾行为）似乎被想象成是受一种多少是神奇的不可思议的或超自然的力量支配的，这正与下列意义相吻合：“命定、命运、（生命）力”。这个动词与动词སྤྲུལ་པ་（变成、出现、以超自然的姿态出现）相连用是司空见惯的。有时这两个动词是如此的相象，以致人们可以毫无分别地一会儿使用这个词，一会儿又使用那个词，或用动词བཏོས་（交配、生殖）代替它们。这里举几个例子。我能找到的第一例是十一世纪的。在他的一首道歌中，米拉日巴模仿了一个苯波的仪轨，他保留了这种仪轨的格式：“父名……母名……两人交合之后（或生育后，སྲིད་ཅིང་སྤྲུལ་པ་ལས་）………”[14]在《十万龙经》中可以找到另一个相同的苯波仪轨或故事的古老格式：“这两人（一男一女），一夫一妻，相交合后（生育后，སྲིད་ཅིང་སྤྲུལ་པ་ལས་），他们的两个儿子出生”。[15]说སྲིད་很明显是指“交媾”、或“生育”，是因为有一个同一句式的变体，在这一变体中སྲིད་被བཏོས་(བཏོས་ཅིང་སྤྲུལ་པའི་སྲས་)代替[16]。“生殖”与“创造”（造出、使出现、使出生、使生存）之间的语义联系显然是十分密切的[17]。“魔幻地或超自然地改变什么，神变地变成了什么”这样的观念肯定来自那种苯波特色特别浓厚的信念或观念。但是从某些迹象来看，这些信念似乎是以对一种实际语义联系模糊的语感为基础的。由此而导致似乎将交媾、生殖、出生当作一个同一的行动，即指某些东西以一种多少是神奇或超自然的形态出现或变幻成别的东西。考察སྤྲུལ་པ་的用

法（Ⅱ）问题时我们还要讨论这个问题。如果说སྲིད་པ་不只是指“生殖”，还指“被创造出”（出生、出现、与འབྱུང་同义）而且一般说还象动词“出生”（འཁྲུངས།སྐྱེས།）一样要求有直接宾语，那么这些动词虽然没有严格的规则，但一般也要求同限定词(དུ་ རུ་ སུ་ －ར་)相搭配，这些限定词表示向什么东西转化、变化。⑱

Ⅰ、5. 或许正是“变异”这个概念同སྲིད་字的另外两个义项“可能”、“延长”相联系。但很难说肯定如此。在单音节语言里两个词形相同的字并不一定就是同源。在“延长”（作名词时表示“长度”）的意义上，该动词带前加字“བ”表示过去时，但是སྲིད་解作“创造”等义时我只见过一个这样的有过去时变化形态的例子⑲。所以表示这两个义项的སྲིད་可能是两个不同的动词。何况སྲིད་的“延长”的意义与སྲིང་བ། བསྲིང་བ་（扩展、延长，等等）等形式显然是不可分离的，后面这组词完全可以当作རིང་བ་（长）的使动形态（加上加字ས）。会不会(བ)སྲིད་是由于后加字－ང和ད的混淆而造成的呢？从语言上说，ང་和ད་的互换似乎没有依据(但－ད和ན之间无条件的替换是常见的。）如果联想到希腊语中Phusis（自然界）和Phuein（增大）有联系的例子，那么上述两个藏语词之间词源上的联系似乎也是可能的。含有“延长、伸展到”“变成什么”的意义的句子在敦煌写卷中可以找到：“由谦恭进而知廉耻（羞耻）”，也就是说使第一种状况成为（转变为）第二种状况⑳。有时动词སྲིད་པ་（被创造，形成）是动词བསྲིད་པ་（增长、产生、生出、繁殖出）的对应词或同义词（《十万龙经》226页背面，在该书中是指某种东西从虚空中出现）。

Ⅱ、སྤྲུལ。先提一下大家熟知的义项：“改变（按照《叶斯开字典》，不只是指自身的改变，既指施动者也可以指施动对象）成（什么别的东西）”；从什么地方“变幻出”、“创造出某景象和幻象”（以及相应的体词）。这是འཕྲུལ的使动形态，更是它名词或形容词形态：“（具有）神奇的、超自然的，变幻莫测（由此而引申出：狡诈等义项）的能力和本领。这里我只提出，这个词的义域和汉语的“化”或“变化”完全吻合[1]。“狡诈、幻象、幻景、奇迹”的义项是通过双音节词“རྫུ་འཕྲུལ”（这里的རྫུ་和རྫུན〔虚假〕有关联）、“ཆོ་འཕྲུལ”）这里ཆོ་的词源不详，可能含有生殖或生产的意味）[2]和“སྒྱུ་འཕྲུལ”（梵文：māyā，汉译注：妄）[3]来表达的。

在这里，我只想说明上面已经提到的在“交媾、使孕育、创造、生育”的意义上སྤྲུལ和སྲིད之间的联系。当然，这里是指苯波（及喇嘛教）那种观念中才有的联系，并且སྤྲུལ的这种含义表明了它是一种比较晚近才发生的词义演化的结果，而不是最初的本义。我们可以认为，或是在象雄远古时代或是吐蕃以后的时代，苯波可能接受了印度教的观念。我们已经提出了这种可能性[5]。

下面我来看看动词སྤྲུལ་པ不仅与སྲིད་པ连用时，而且当它单独出现时，是如何当作“发生两性关系”和“生育”的意义来使用的。在一份苯波仪轨文书中，作者连续列举五个男性神和女性神交合的事例。在第三个事例中，作者使用བགོས་པ(发生两性关系)，在另外两个例中，使用སྤྲུལ་པ。这些动词有时带直接宾语或限定词(－ར、ལ)，有时则带连词“དང(和)”[6]。另外有一个例子（《光荣经》ཀ卷，第490页），一个男性神

和一个女性神第一次交合（བསྙོས）后得到一个儿子，然后他们进行第二次交合，又得到六个儿子。但这第二次交合被描写成是“心灵的幻变（＝性交）”（ཐུགས་ཀྱི་སྤྲུལ་པ་）。人们不禁要想，作者使用སྤྲུལ་པ这动词是乎是更强调奇幻的超自然的结合，但是“心灵的”两性交合也可有用བསྙེས表示的：“一个男性神和一女性神通过方便和意念进行两性交合”。[27]我们知道，在喇嘛教及其他的文献中，用ཐབས(upāya方便）表示男性、用ཤེས་རབ（Prajñā智慧）表示女性是屡见不鲜的。另外，一个龙神和他的配偶也有（通过）他们“心灵的”交合（བསྙོས་པ་）（而生）的儿子。这种观念是古老的，它已得到敦煌文献的证实：某女子已被嫁到男家，“他们不象性交似地性交”。一本叙述宇宙起源的苯教书清楚地表明了关于交媾和生殖的超自然特性的观念总是同动词སྤྲུལ་པ相联系的，以致使这动词产生了这样的义项：在创世之初，有两个兄（男性神）妹（女性神）交配组，他们互相交合，生出众多男女神灵。在第一组中男性是主动的，而在第二组中女性是主动的（《内库》第6—7页；《注疏》57—66页）。交合有时用བསྙོས表示，有时用སྤྲུལ表示，也有同时使用这两个词（交合的配偶作为直接宾语，只有一次是简接宾语：མོར་བསྙོས）的例子。在第一组中，只提到交合和造成生育（སྤྲུལ）的父亲。在第二组中提到互相交合（སྤྲུལ或བསྙོས་）女性（先提到）及男性（后提到）。有一处，作者认为有必要说明一下这一独特的交合方式（57页）：第一组的兄妹互为妻子（或朋友）和丈夫（或朋友，དབྱལ་མོ་和སྤུངས་པོ），他们不是在肉体上进行奇幻的交合（བསྙོས་），而是在心灵上进行奇幻的交合（སྤྲུལ་པ་以另一个近义动词作限定成份）[30]。在另一处，作者又用另一句式重复

了这一意思（63页）：这些（兄妹）的幻变（=交合），不是象神和人那样进行肉体幻象(神奇的行为)(ལུས་ཀྱི་རྫུ་འཕྲུལ）的交合(སྦྱོས正字：བསྒོས)的，而是(通过)“风”(prāna)、意念和气味进行交合（བསྒོས)。第三种句式（186页）也清楚地表明上述例子都肯定是指一种交合方式（尽管它具有某种特殊的性质）。因为那时人们把这种情况同某种自发的出现和产生是相区别的：“在这种情况下，它不是指幻象方便（奇幻的行动）（ཐབས་དང་རྫུ་འཕྲུལ，如上所说，这是暗指“通过肉体”）的性交（的结果），是指一种原初的创造活动，指自然的产生（རང་བྱུང = svayambhu）。（因为人们所说的）方便，是通过男女（ཡབ་ཡུམ）交媾（སྦྱོར་བ་）的方式进行交合(འཁྲིལ）的结果 。”这里所说的结果是母本（第5页）中所说的创世（སྲིད་པས་བྱས་པ）的结果。这一母本很奇特。它用象雄文和藏文两种文字写成，它以一种非常含糊的手法玩弄我们已经见到过的各种术语。同时它也是说明一些象雄语词意义不确定的一个例子 。“至于创世者所创造的世界（世间），它是通过全知神灵的幻变，从热气中（通过幻变而神奇地）产生的火轮” 。我们在这里可以建立这样的对应关系：(1)象雄语ཞིག་ཙ在一处＝མངོན་རྫོགས་(全知)，另一处＝སྤྲུལ（被幻变地造出）；（2）象雄语ཇ་ལིག＝རྫུ་འཕྲུལ（这种幻变的行动)。后面这个字在同一页（第22页）中有下列几种变体：ཇ་ཞིས＝རྫུ་འཕྲུལ（第4行），ཇ་ཞིག་＝ལྷུན་རྫོགས（圆满、自成，该词与ཞིག་ཙ的对应词མངོན་རྫོགས词义相重，见第5—6行）[@]以及ཙ་ཞིག＝ཆོ་འཕྲུལ（神奇、神变的行动、幻像等）。很明显，ཞིག་是ལིག的变体，而对应词ལྷུན་རྫོགས和མངོན་རྫོགས都是指འཕྲུལ或སྤྲུལ的行为。但是ལིག在其他各处都一律同སྲིད(པ)（世界、世间、统治）相对

应；而ཛུ或ཞ则不只是同发生两性关系后必然要有的“生育”（སྐྱེད）相对应，而还同བསྒོས（发生两性关系）本身相对应。双音节词ཛུ·ཞིག译作ཛུ·འཕྲུལ，可以同另一个双音节藏语词ཙ·སྲིད（ཆ·སྲིད或ཆབ·སྲིད的变体）作比较，后者我们在上文已经见到了，它有个特殊的义项：“娶妻”。不管怎么说，我们看到这一组象雄语和藏语词都和一种超自然方式的交媾和生育有关。在这里不仅出现了སྤྲུལ和འཕྲུལ，而且还出现了复合词ཛུ·འཕྲུལ和ཆོ·འཕྲུལ。

说ཛུ和འཕྲུལ（>སྤྲུལ）的用法还同我们在上文已经提到的汉语词“造”和“化”（参看第417页注㉑及第418页注㉔）相对应，这至少是会令人觉得奇怪。我们知道，这一双音节词是指一种“原生的自然”，有时非常接近神性，以致人们可以选择“造物主”这样的译法。值得注意的是，“造”有“（假）造”和“虚假”（和藏语ཛུ·ཛུན一样）的意思，而“化”则是指一种通过变形或嬗变（和藏语སྤྲུལ相同）而进行的创造，还带一层“神奇的”或“超自然的”（和藏语འཕྲུལ相同）的意思。更令人惊奇的是，有时“造”还专门用来指男性的性活力，而“化”则指女性的性活力。

III、1.我们已经看到，动词བསྒོས用来指“发生两性关系”和“生育”这两个意思时，经常替代སྲིད·པ或སྤྲུལ·པ。这些义项从敦煌文献的时代起就已常见，而且在所有保留了一些古文献痕迹的文献（诸如《十万龙经》之类的苯波文献或喇嘛教的仪轨小册子）中这些义项还继续在使用。在这两类文献中，བསྒོས还常被འཚོ·བ及其过去时འཚོས替代，尽管后面这个动词是སོ·བ།·གསོ·བ的另一种形式。

III、2.上述这两个义项同含有“生活、生存”、“食

物、喂养”、“抚育”和“救活”这一组词是分不开的。叶斯开是这么划分的：（1）　“发生两性关系”、“生殖”，བསོས又有“食物”的意思㊴；（2）གསོ་བ། སོས = འཚོ་བ“喂养、抚养”；（3）འཚོ་བ། སོས㊵“活着、生存(使复活、救活)”及“生活、食物”。虽说བསོས确实是指“食物”（例如《十万龙经》第198页背面，第200页背面），但在敦煌写卷㊶及颇具古风的后世文献中这个词还有“生活”的意义㊷。用于这一义项时，它同གསོ། འཚོ“活着、使复活、救治”（及གསོན།སོན“活着的”）有密不可分的联系㊸。我在别处已经指出，如果某个敦煌仪轨故事旨在保障死者的某种“生命”，那么《十万龙经》中的相应的故事便要讲到“救治”。反过来说，བསོས同样有“救活”的意思㊹。

III、3.关于བསོས“食物”，托玛斯（上揭书第39页）宣称：“食物(བསོས)……这里的བསོས（= བཙོས，√འཚོ）同本来的拼法བསོས（“性交”）完全不是一回事（这一句原文为英文——汉译者）”。但上面所讨论的一切使我们得出相反的结论。所有这些义项都来自同一个语词，而且也没有哪一个词的语言形态特殊到只能表达一个义项。相反，我们在上面已经接触到的敦煌写卷中的另一个语词也进一步证明了这个结论：一方面（第417页注⑦）我们看到སོ་ནམ同ཆ་སྲིད一样，都有“性关系”和“生殖”（和བསོས一样）的意思；而另一方面（第419页注⑧及第422页注⑨，我们也看到，用作这个意义时，བསོས和ནམས或ནོམས་〔= ནམས〕这两个动词意义相近并且连用。无论第二个词的意思是什么，这两个双音节词关系都十分密切。尽管前一个双音节词སོ་ནམ་在敦煌古文献中的意思是“两性关系”和“生殖”，但它在常见的古典文献中是指

农业。看来，确切地说，这些义项不是来自学究式的或经院式的理念，而是同“活着、食物、生育”一类的语义组合词有着内在的语源联系。人们熟知的བསོད་ནམས（福德、善行）可能也同样与这一语义群有联系（通过引申义？）。

注　释

① 常被称作“སྣང་སྲིད”（外观世界、现象世界）。

② སྲིད་ཞི＝saṃsāra和nirvāṇa；前者有“存在”之类的意义。著名的“世间轮回”就被称作“སྲིད་པའི་འཁོར་ལོ”，主要是指时间的范畴。与此相反，“སྲིད་པ་ཧོ”（世间画）这一短语主要是指空间的范畴（和“世间”的意义相合），它是指刻在乌龟背上的“九宫图”（སྨེ་བ་དགུ）。

③ 我不想列举例证，这个问题太大；参看法兰西学院《年刊》1966—1967年号上我的讲稿（第417—418页）。

④ 参照越南语nuoc（“水”、“状况”）。在藏语中我们无疑可以找到一些联想。在敦煌《史册》中，第一个王聂“象雨（ཆར）一样”、“象水（ཆབ）一样”从天降到地上（见巴考等人的本子，第81页。）；至于另一个王止贡，在他出生后，老祖母就预言，他将死于非命：“他将（被？）水杀死，他将（被）害婴鬼杀死（ཆུ་དགུམ་སྲི་དགུམ，上揭书，第97页）。关于སྲི，下面还要讨论。与“水”相联系便能具有说服力，参看《史册》（第108页）：在水中王祚长久（ཆབ་སྲིད་ཞི་ཆར་བསྲིངས），而བསྲིད和བསྲིང能互换，意思是“延长”、“造出”。然而，我们将看到（下面Ⅱ）ཆུ་སྲིད中的ཆུ决不可能与“水”有关系，而可能是个象雄语词（ཛུ或ཆུ），意思是“创

造、生殖”。如果人们可以接受这一假说，那末藏语形式的ཆབ་སྲིད་应当是一个较晚期的类推而来的形式，它把ཆུ་当作ཆུ（水），并且又用敬语形式的ཆབ来代替ཆུ。

⑤ 有两个例子是十分明显的。(1) 敦煌本《史册》（巴考本，第115页）：吐蕃赞普的姐姐去嫁给象雄王（ལི་མྱི་རྷྱ་ལ་ཆབ་སྲིད་ལ་གཤེགས་སོ）；(2)《编年》（上揭书，第704—705年条）：赞普到南诏去娶亲（བཙན་པོ་ཆབ་སྲིད་ལ་འཇང་ལ་གཤེགས་པ）。根敦群佩（《白史》第29页）也是这么理解的，第一句他译作“བག་མར་གཏང་བ（被送去当新娘）”。参看《编年》中的三个有关婚姻的相同的句式：671年一位公主“去当新娘”（བག་མར་གཤེགས）；688年另一位公主“去出嫁”（ཆབ་སྲིད་ལ་གཤེགས་པ）；689年第三位公主“去当新娘”（བག་མར་གཤེགས）。821—822年的藏汉两种文字的和盟碑中，能与唯一的同一个ཆབ་སྲིད对得上号的事件是联姻关系（文成公主、金城公主进藏）、姻亲（གཉེན）或甥舅关系的确立。诚然，汉语词“社稷”与ཆབ་སྲིད相对应，这个词只能指“国政”方面的事务（参看山口瑞凤：《吐蕃与唐朝的联姻关系》，刊《东洋文库研究部纪念文集》第27卷，1969年出版，第143页注2）。或者那个时代的吐蕃人（或唐人？）已经不知道“婚姻”的义项，或者这个义项是从“国政”的意义中引申出来的。

⑥ ཚེ་ག་བྱས་ན་རྡོར་རྙེད། འབྲུ་ཐམས་ཅད་དང་ཆུ་སྲིད་ཟུང་སྐྱེང་ལ་བསམ་པ་བཞིན་དུ་འགྲུབ།……ཚེ་ག་བྱས་ན་ཆུ་སྲིད་བདེ་བ་ཆེན་པོ་ཐོག་སྟེ། རྒྱལ་པོ་དང་།བློན་པོ་ཐམས་ཅད་ཀྱིས་བཀུར་ཞིང་……第3行。

⑦ P•T•1047第122行：ཕྱི་ཆིག་ཆུ་སྲིད་ཡོང། ཕྱི་ཉམས་ཕའི་ངོ།། བྲོག་ཡོང།ཕྱི་སྟོད་ཕའི་ངོ།།同上第153行：ཕྱི་རྟྲེས་པ་གཅིག་ལ་འཛེ་ཟུད་ཕྱིད་གཉིས་གདོན་ཏད་པའི་ངོ།།ཕྱི་ཐ་མལ་པ་གཅིག་ཆུ་སྲིད་དམས་པའི་ངོ།། 第94行：ཟུད་ཕྱིད་གཅིག

རྒྱལ་མོ་ཚུ་ རི་ད་ ཁང་དུ་ཞུགས་ཏེ། རྒྱལ་མོས་སྲིད་མ་བྱིན་ད(?ཞུའིད? དེ།རྒྱལ་མོ་གཙང་ཞི་བྱ་རོག་བཞིན་ བྱད་ཆེད་དུ་བྱས་ཏེ། སྲིད་དམའས་པའི་ངོ།།最后一个例子同赞普王姐嫁给象雄王的经历相吻合。自从去当了象雄王的ཆབ་སྲིད之后，“象雄王没有和她发生过性关系(སོ་ནམ)，使她不能生孩子（བུ་སྲིད）”。巴考的解读无疑是对ཟ་སྲིད的误解。因为我们可以在别处找到另一个短语“སོ་ནམ་དང་ཚ་སྲིད”（F·W·托玛斯《东北藏民间文学》，柏林1957年版，第119页第2行；关于སོ་ནམ，见下文Ⅱ。）在《史册》写卷中，双音节词བུ་སྲིད和མང་ཚུང中的ཙ和བ很难分辨。后面这个词在《编年》（第13页第4节）写成མང་ཚང，但有的地方又写成མང་བུ（第104页）。

⑧ སྲུང་སྲི།导致不育。参看石泰安：《藏族占卜中的三十三个筹码》，刊HJAS，第四卷，第3—4期，1939年出版，第330页。

⑨ 参看石泰安《西藏的史诗和游吟诗人》巴黎，1959年出版，第421页。

⑩ 引自一本文集，开头是：ཟ་ཐིན……སྣ་གྲུད་མི་ལ་སྲུན་དཀྱི་བཀར་བའི་རིམ་པ，第3页正面。不管文献的结构如何，我还是要把这一句译成“牲口的繁殖力”。这是根据上下文译的，第3页正面：ལུས་ངར་སྟོབས་དང་སྲི་ལ་རྒ། ན་ཚང་གཞོན་ཙུ་སྲིད་ཀྱང་འཆིས；第3页背面：སྟོབས་ལ་གོད་ཁ་ཟེད།སོ་བའི་ཞོན་ལ་འོ་མ་མེད……སྟོབས་གཡང་རྒ་ཞིང་སྲིད་ཀྱང་འཆིལ།

⑪罗丹斯·钱德拉编，新德里1969年版，文献的年代是十五世纪末十六世纪初（རྒྱབ་ཞེང་བཙུན་མོ་ལྔ་བརྒྱ་ཡོད་ཀྱང་སྲས་མེད་དེ། སྲིད་ཀྱི་ཚ་ག་ལས་ དུ་ཛས་ཀྱང་བུ་མེད་ནས)。参看卡舍维斯基（Kaschewsky）《甘丹寺寺主》，刊《中亚研究》第三卷，1970年出版，第247页上的例子：འཕོང་རྒྱས་པར་བུ་མ་འབྱུང་པ་ལ།……སྲིད་བསྐྱེད་ངས་བུ་བྱུང་ནས译文见第269页：“通过施行赋予生育能力的仪

式……”（原文为德文——汉译者）。

⑫ 《噶玛冈仓》（ཀཙ་ཀམ་ཚང）第224页。

⑬ 《十万龙经》第207页背面至第208页正面：བྲོད་ཀྱི་སྲིད་ཉེ་པ་ཞེས་ལག་ཏུ་ཁྲིར་ནས་སོང，再下面些，又有：“我们没有孩子，没有儿子；我们没有生育力，没有（命定的）福份”（བདག་ལ་བུ་དང་སྲས་མ་མཆིས་ནས། སྲིད་དང་སྐལ་པ་མ་མཆིས་པས），无疑这是有关运气和权势的卜辞，可与ཆབ་སྲིད的“权力、统治、统辖区”的义项相联系。我们已经在注③中看到，在一众多超自然神灵的名单中，我们把སྲིད་སྐོས和ཕྱྭ·归为一类。后两个词也有“命运”或“福运”的意思。正是通过夺走ཕྱྭ，མི་ལ鬼才偷走了སྲིད（参看注⑩）。

⑭ H·霍夫曼：《吐蕃苯教史料》，慕尼慕，1950年版，第379页。

⑮ 第185页背面：དེ་གཉིས་ཁབ་དང་དཔལ་ནི། སྲིད་ཅིང་སྤྲུལ་པ་ལས་ནས་གཉིས་སུ་འཁྲུངས་སོ།，第312页背面：སྲིད་ཅིང་སྤྲུལ་པའི་སྣས。在许多仪轨小册子中都可以找到这类句式。

⑯ 苯波仪轨书第1页正面。

⑰ 参看M·皮阿尔多（M·Biardeau）的文章《远东学院院刊》第五十五卷，1969年出版，第61页：“创造欲（或生殖欲Sisrksa）造出的梵天”；及杜梅西尔（Dumezil）《神话与史诗》第一卷，巴黎1968年版，第157页：“神奇的主的活动是奇幻地创造，而不是生殖”。

⑱ 我们已经见到了一个例子，注⑮中有“……སུ་འཁྲུངས་སོ”。在同一本书里（第204页背面）还有使用ཏྲལ（出生）的同样的句式：”（一个男人和一个女人）相交媾，生了八个儿子“（ཚོགས་པས་སྲས་བརྒྱད་དུ་བཙམས་པ）。使用同样动词的同样的

句式在敦煌写卷也中可以找到(……ཏུ་ཕྱུགས་ཏེ;托玛斯《东北藏民间文学》第11页第41行)。在一则有关创世和始祖的苯教故事中，表示交媾后所生的孩子的出生时使用了动词སྲིད，一次直接带宾语《内库》〔མཛོད་ཕུག〕第57页)，三次带限定词(……ཏུ་སྲིད，第57页、65页)，同时，还用动词“变成”、“出生”和同样的限定词来表达(……ཏུ་སྐྱེས第65页，还有两次是“……ཏུ་ཕྱུང，第57页)。另外，在表达常见的“转向……”的意义时,ཏུ这个限定词显然一般要和动词སྤྲུལ相搭配。但是我们已经看到，下面还将看到，སྤྲུལ和སྲིད一样被用来表达“生殖”的意义。

⑲ 达雅字典里只有བསྲིད的形式，而没有སྲིད། བསྲིད。才旦的字典里只有名词སྲིད，意思是“长度、广度”(叶斯开字典和达斯字典也是如此)。我只举一个当动词用的例子。在北京版《丹珠尔》目录中(日本印本，第一百六十四卷，编号为6415)有这样的标题：“使喇嘛延年益寿的真言”(སྐུ་ཚེ་བསྲིད་པའི་བདེན་ཚིག)。肯定还有其他例子。我们还见过过去时བསྲིད(“延长”、“变成”)用作“创造”意义的例子(དབུ་ནག་མི་ཁུ་ཐ་ཆགས།的宇宙起源论，第13页背面):“两只鸟,一只黑、一只白,已被造好(已出生，已出现)……三只蛋……被造好(བྱ་དུར〔བྱ་ཐུ་之误〕དཀར་ནག་གཉིས་བསྲིད་པ་ལ།……སྒོང་ང་དཀར་ནག་ཁྲ་གསུམ་བསྲིད)。

⑳ 伯希和编号写卷239号，第二部分，第23页：ཆ་གང་ཁྲིལ་ལྷས་སུ་བསྲིད་པ。

㉑ 在一次谈话中，怀尔特·西蒙(Walter Simon)提出，藏语词“སྤྲུལ”和汉语词“变”词义相同，因为在整个一组词中都一样是替换后一个音节。这无疑算是最初的词

源意义。但从多少是后期的观念来看，“སྤྲུལ”同“化”字相联系是很有说服力的，尤其是把双音节词ཅོ་འཕྲུལ和“造化”作比较。“化”实际上含有“神奇的、超自然的、幻像的、造物主”的意思（参考：སྤྲུལ་སྐུ＝化身nirmaṇakāya）。“化”字所表达的超自然力是神灵（在《列子》中，一个“化人”便是“神人”）活动所特有的。我觉得，古代双语文献中把འཕྲུལ作为“神”或“圣”的对应词的用法表明，文献的作者正是这样考虑的。欧洲的译者总是把作为吐蕃赞普尊号的“འཕྲུལ”字(འཕྲུལ་གྱི་ལྷ་བཙན་པོ)理解成“被赋予超自然的权力”。但是这个词被用于翻译唐朝皇帝的尊号中的“圣”字（当然这个“圣”字也含有神授皇权的意思）；参看822年的拉萨碑，碑文中“大蕃圣神”＝འཕྲུལ་གྱི་ལྷ་བཙན་པོ，伯希和编号汉文写卷2770号背面第173纵行：“圣神替(原文如此——译者）普开天闭（原文如此——译者）地”。“འཕྲུལ”作“圣”解还有另一些例子。在《楞伽资记》译文（大正目录2837号，斯坦因编号藏文写卷710号）中，“འཕྲུལ་གྱི་མི”＝“圣人”与“凡人”相对（“凡圣”译作ཐ་མལ་པ་དང་འཕྲུལ）。在另一个敦煌卷子（伯希和编号126号，第100—101行）中有一句“圣僧教导后生的训条”(འཕྲུལ་གྱི་ཐྱིག་ཕྱུལ་གྱི་མ་ལ་བསྟན་པའི་མདོ)，同样P·T·640有：“圣僧的训条”（འཕྲུལ་གྱི་དགེ་སློང་གིས་བཤད་པ）；还有别的例子。另外，P·T·992第1行有一句：“即便是个具有超人睿智的（孩子），他也要从小学写字、算术”（འཛངས་གྱི་འཕྲུལ་བྱང་ན་ནི……）。确实它也指奇幻的或神变的武器（敦煌《史记》，巴考本第97页：འཕྲུལ་གྱི་དཀར，即会自动刺杀的长矛等等；同样，P·T·1053说，一个时轮王有一幻宝(འཕྲུལ་གྱི་ནོར་བུ)。但这个词也可以用于指具备并非奇幻而是智慧、贤

良（机巧、灵敏等等，上揭书第100页）的品格的大臣(འཕྲུལ་དང་ལྡན་པ)；最后，它也用来指大王。他和圣人一样无所不能；正因为如此，人们给他上尊号为“圣王”，他成了人们称颂的对象(第112页)。大王的尊号འཕྲུལ་གྱི་ལྷ་或ལྷ་འཕྲུལ(见H.E•理查逊《赤德松赞墓碑考》，刊《皇家亚洲研究会会刊》1969年第1期，第31页）在一敦煌写卷（P•T•100第二篇）中也得到了说明：“圣神赞普，他的脸……(又因为)他的学识(他的智慧)是超人的(འཕྲུལ)，而他的举止则与天神习规相合，（所以被称作圣神）(འཕྲུལ་གྱི་ལྷ་བཙན་པོ་ནི་གཙུག་ལག་བཙན་པོ་ཡི་ན་ལྷ་ནས།། མཁྱེན་པ་འཕྲུལ་གྱི་ཚུལ་ཆགས་ཏེ། མཛད་པ་ལྷའི་ལུགས་དང་མཐུན་ནས།།)。འཕྲུལ所指的品质无疑是超自然的，但它也含有智慧的意义。“遍知”马有时被称作ཅང་ཤེས་འཕྲུལ་གྱི་རྟ་མོ，有时被作ཐལ་བའི་རྟ(《十万龙经》第235页等西)。传说中的汉王孔子（藏族古代传说中把汉王说成是“孔子”——译者）的例子也是这样的。我们知道，对汉人传说中的圣童（项托等）也这么称呼，这一圣童表现得比孔子更聪敏。(见M•苏远明[M•Soymié]：《孔子与项托的会面》，刊《亚洲学刊》第243卷，1959年第3—4期，第311—392页）。人们把他叫作ཅང་ཅེ་འཕྲུལ་གྱི་བུ།(圣童)（P•T•987、988、989；印度事务部第742号＝托玛斯《东北藏民间文学》第151页），而且人们把他和一些学问（计数、占卜）相联系。在这种情况下，འཕྲུལ可能是指ཕྲལ，后者有点类似《易经》上所说的“化”或“易”。

㉒ 参看敦煌写卷P•T•22，该卷子中出现过འདྲེན་འཕྲུལ。

㉓ 参看石泰安《敦煌藏文写卷中的仪轨故事》，刊《纪念拉露西藏研究文集》，巴黎1971年版，第533—536页（该文正文部分已由岳岩译成汉文，刊《国外藏学研究译文集》

第四辑，西藏人民出版社1988年版——译注）。ཚ和འབྲང་或རིགས组成的双音节词，是指母系血统（འབྲང也有“生殖”的意思）。但这两个词素也和双音节词རྫུ་འཕྲུལ中的两个词素相结合，意义也相同：ཚ་རེ་འཕྲུལ、འབྲང་རེ་རྫས（P•T•1289），或者ཅི་ཚ་ཅི་འཕྲུལ（《十万龙经》第113页背面）。

㉔ 我们要注意，māyā（汉译摩耶、妄——译者）并不只是指“狡诈、诡计、韬略”，还指神奇的创造力（见J•龚达〔J•Gonda〕：《印度宗教的变迁与延续》，海牙1965年版，第169页）。一个被赋予这种能力的神“创造出、变幻出、放发出、显现出现象世界”（上揭书，第170页）。其含义与སྲིད་པ和སྤྲུལ་པ相符。

㉕ 参看石泰安《西藏的文明》巴黎1962年版，第200、210页（《西藏的文明》，伦敦1972年版，第236页、247页）（该书已由耿升译成汉文，西藏社会科学院汉文文献编辑室编印——译注）。

㉖ 苯波著作，ནག་པོ་བཏུད་ཀྱི་ཞུ་ཐོར，第15页正面——背面：（一女神名）……མོར་བཏོན་པ་ལས，……ལ་བཏོན་པའི，……དང་བཏོན་པ་ལས，……མོར་སྤྲུལ་པ་ལས。

㉗ 《光荣经》ཁ卷，第149页，ཐབས་དང་ཡིད་ཀྱིས་བཏོན་པ་ལས།。另外一例句中只有“‘方便’幻行”的意思，但肯定也是指交媾：一男鬼与一女鬼ཐབས་ཀྱི་རྫུ་འཕྲུལ་བརྡེབ་པ་ལས（汉义：“方便幻化交合后”——译者）；结果产生出一个铜卵（སྒོག་བདག་སྒོས མཚག་བསྐུལ་བ 第4页正面）。

㉘ 《十万龙经》第127页正面：一条龙（ཀླུ）和一女神（ཕྱ་）通过一种“心灵的交合”之后生了四个儿子（དེ་གཉིས་ཡིད་ཀྱིས་བཏོན་པའི་སྲས་བཞི་བྱུང）。离这一段不远的地方又以另一种句

式提到这件事：二者通过不进行性交(བཙན = བགོས)的（幻化的ཕྲུལ་བ)结合而得到四个儿子。一条注疏认为，ཕྲུལ་བ的主要意思是指“幻行”：“尽管他们两位的身体没有远远地分开，但他们没有进行性交(指实际的性交，མ་འཛོམས་པར)，他们的儿子是通过心灵的交合而生出的神变之子(སྤུ་དང་ཉ་གཉིས་སྐུ་མི་རིང་གིས་མ་འཚོས་པར་ཐུགས་ཡིད་ཀྱིས་འཚོས་པའི་བུ་འདི་ཕྲུལ་པའི་བུ་ཡིན་པས།)。参看《十万龙经》第221页下(དེ་གཉིས〔父与母〕ཡིད་ཀྱི་བ[illegible]འི་སྲས)，及《光荣经》ཁ卷第117页：一个男人和一个女神“他们互相不接近，通过心灵交合而有了四个心灵所幻变出的儿子(མ་མཇལ་ཡིད་ཀྱིས་བགོས་པ་ལ། ཡིད་ཕྲུལ་པའི་བུ་བཞི་ཡོད)。又《十万龙经》第319页正面：一男一女身体不相接触而有了一个心灵之子(དེ་སྐུས་མ་ཚོར་བར་ཐུགས་ལས་སྲས……སྐྱང་ངོ།)；第320页正面这一词组又重新出现：“心灵交合所生的儿子”(ཡིད་ལས་ཚོས་པའི་སྲས)。

㉙ P•T•1040第39页：ཐི་བགོས་མཆིད་(=ཅིད་?)རྣམ་སུ་རྣམ་སོ；P•T•1285（见拉露文，《亚洲学刊》第240卷，1952年第2期，第182页）第31行：ཐི་བགོས་མཆིད་རྣམས་ཞིང་བཞུགས；及第104行：ཐི་བགོས་སུ་བགོས་མཆིད་རྣམས་སུ་བརྣམས་ཤིང་བཞུགས关于རྣམས。见下面III。

㉚ ལུས་ཀྱི་རྫུ་འཕྲུལ་དུ་མ་བགོས། སེམས་ཀྱི་ཚེ་འཕྲུལ་དུ་ཕྲུལ་པ་ཏེ།我们在这里再次见到ཕྲུལ和འཕྲུལ的联系；参看第418页注㉔；第4i9页注㉗。

㉛ དེ་རྣམས་ཀྱི་ཕྲུལ་པ་ཡང་ལྷ་དང་མི་ལྟར་ལུས་ཀྱི་རྫུ་འཕྲུལ་མ་སྦྱོས་(=བགོས་)ཏེ།ཆེང་དང་མིགས་(=དམིགས་)དང་ངད་བགོས་པའོ།动词ཕྲུལ明显是指一种特殊的性交。在同一页上我们还可以看到一个男人ཕྲུལ་བ一个女人或一个男人和一个女人相ཕྲུལ་བ的例子。རྫུ་འཕྲུལ་也是指一种交合。参看苯波纪年《བསྟན་འབྱུང》(教法源流)第9页背面：“世间父母互相‘幻变’(རྫུ་འཕྲུལ)，依次繁衍出鬼神和人类。六

种‘欲行’是：双双相抱、持握、粗野而又（？）地性交”(སྲིད་པ་ཡབ་ཡུམ་རྫུ་འཕྲུལ་ལས། ཞུ་འདྲེ་མི་སོགས་རིམ་གྱིས་སྤྲུལ། འདོད་པ་སྤྱོད་པ་དྲུག་པོ་ནི། གཉིས་གཉིས་འཁྲུད་དང་ལག་འཚངས་དང་། གོད་དང་ཞུས （？） པའི་འཁྲིགས་ཡིན།)。

㉜ དེ་ཡང་ཐབས་དང་རྫུ་འཕྲུལ་གྱི་སྒྱུར་བ་ལ་མ་བྱུང་བས། རང་བྱུང་ཡེ་སྲིད། ཐབས་ནི་ཡབ་ཡུམ་སྤྲུལ་པའི་ཐབས་ཀྱིས་འབྲེལ་ཏེ་བྱེད་པས་བྱས་པ།

㉝ 关于这个问题，请看拙著《系统化苯教的象雄语》刊《远东学院院刊》，第58卷，1971年号，第250页，注12。

㉞ བྱེད་པས་བྱས་པའི་སྲིད་ནི（其象雄对译语缺），མཛོན་ཟོགས་ཞུ་ཡི་རྫུ་འཕྲུལ་ལས（= ཟིག་ཙེ་མད་ལ་ཛུ་ཞིག་ནི）（括孤中的是象雄语，下同——译者）……རྡོད་ལས་མི་ཡི་འཁོར་ལོ་སྤྲུལ（= ནེ་ཞི་དུ་ཕུད་ཟིག་ཙེ་ཙི）。

㉟ 《མཛོད་ཕུག》（《内库》——译者）第7页。指兄弟姐妹间的交合时，藏文每次都是用བཏོས，它的象雄对译语是ཛ。儿子的出生是用藏语词བྱུང和象雄语词ཛ来表达的（同样在51页第6—7行，藏文བྱུང“由此而产生”＝象雄语ཛ），上揭书第8页第2行又有：“关于拉饶年容(ཉ་རབ་གཉན་དྲམ)的幻变，是说他和（这个女神）的交媾(བཙས＝ཛ)（第8页第5行及第10页倒数第6行有同样的句式）。关于象雄语中的ཛ“生殖”，可以比较纳西语^{3}dsu“交媾”。双音节象雄语词ཛ་ཞིག以及它的藏语对译词སྲིད和སྤེལ使我们联想到ཛ这个词在藏语（特别是苯波的）专门术语ཇུ་ཐིག中得到保留。ཇུ་ཐིག是用于占卜的用各种方法打的短绳结。在米旁·降央南结嘉措(མི་ཕམ་འཇམ་དབྱངས་རྣམ་རྒྱལ་རྒྱ་མཚོ1846—1912)的著作(སྲིད་པ་འཕྲུལ་གྱི་ཇུ་ཐིག་དཔྱད་དོན་སྣང་གསལ་སྒྲོན་མེ)〔《世间幻化绳结伺察明灯》——译者〕)中这一词还在使用。该书的标题把ཇུ་ཐིག和སྲིད་པ及འཕྲུལ相联系是意味深长的。作者还把这些绳子和象雄相联系(第1页正面)。ཐིག这个词可能是象雄语ཞི或ཟིག(＝སྲིད་པ)受藏语词ཐག（绳子）

的影响而产生的变体。事实上人们常把（上天）的“绳子”叫作དམུ་ཐག或者འཇུ་ཐག（参看石泰安《西藏的文明》第189—191页）。

㊱ 关于ཐྱལ字表示“出生”，参看《光荣经》ཁ་卷，第502页：祖师娶妃(ཁབ་བཞེས་པ)，妃生公子(སྲས་ཐྱལ་པ)。

㊲ 从古代文献开始，“造化”（“自然”、“道”，常常被不确切地译作“造物主”）被看作是天地、阴阳、男女间的变幻嬉戏（暗指两性交合）（《淮南子》第8篇，第1页背面）。这是一种恒久的变幻（“化”）的运动，可以同“幻”作比较（《列子》第3章）。但“化”字又指青春期少年（十六岁，《太平御览》卷360，第3页正面引《家语》）的性功能，也用在青春期少女的身上(十四岁；《大戴礼记·本命》及《春秋繁露》第16卷，第77节）。另外，“化”还用于代表女性，而“造”或“施”代表男性。《淮南子》第3篇（《诸子集成》本，第35页）曰：“阳施，阴化”。《太平经》（王明校勘）本第37页）曰：“童男不施，童女不化”。“造”和“化”分别象征着阳和阴的属性（《三洞道士居山修炼科》，《道藏》复印本卷1003，第14页正面：首先是由阳而“造”，然后由阴而“化”）。

㊳ 关于敦煌写卷，参看第420页注㉚。在P·T·1068中动词བརྙེས和ནབས连用：一男一女发生关系后所生的儿子(བརྙེས་དང་ནབས་ཀྱི་སྲས)。在托玛斯《东北藏民间文学》第I篇A段第40、49行、第I篇B段第31和97行中也有这两个词。关于较为晚近的文献，我们已在上文见到了例子，参看注㊴。

㊴ 关于敦煌卷子的例子，参看P·T·1040第73行：一个男人向一个女人提议：“我们进行性交吧！”（ཞ་བྲ་ཅག་གཉིས

འཚོ་དང་ནག་པ), 在这一句中འཐུ་代替了第420页注㊲和㊳中的བཙོས。同样，托玛斯上揭书第I篇B段第66行中有一句："母亲我同魔鬼相交媾"(མ་ང་ཉི་ཟིན་དང་འཚོ་ཞིང་；及P•T•1136第9行："父……和母……二马所生的儿(ཕ་ཡབ་……དང་མ་……གཉིས། རྟ་གཉིས་འཚོས་ཀྱི་བུ།ཙང་གཉིས་འཐམས་ཀྱི་བུ་)。至于后世文献，这里也举几个例子。D•L•施耐尔格鲁夫《苯教九乘》伦敦1967年版第70页第4行及第72页第14行：一男一女相交合。施耐尔格鲁夫将这一句译作"生出了后代"(原文为英文——译者，但这里显然是指生殖活动本身而不是指它的结果；在《光荣经》卩卷，第118页正面，我们可以清楚地将(父母交合འཚོ་བ་ལས)行为和它的结果(一个孩子出生སྐྱེད；同上，第119页、120页、172页，但第171页是བཙོས)区别开来。一本苯教金刚橛仪轨书对交合行为及其结果之间的区别表述得就相当含糊(第89页正面)：在世界形成之初，有五个创世泉眼(སྲིད་པའི་ཆུ་མིག)，后来被称作"生殖(或"生活")泉眼(འཚོ་མིག་ཆུ་མིག)。一只狼(一只母狼？)和一只鹰隼饮此泉水，便互相嬉戏(互相作爱)，互相交合并生出五个蛋卵"。同样，《十万龙经》第204页上写道，一男一女相交媾(དང་འཚོས་པ)，由此而生出八个儿个(……ཏུ་བཙས)。

㊵ 关于基字ཚ和ས的替换，参考འཚོ的过去时བསོས、将来时གསོ以及འཚབ的过去时བསབ、将来时བསབ；在敦煌写卷中规范字ལ་སོགས经常被写成ལ་སྩོགས。

㊶ བཙོས与ཤོངས(死)相对；参看托玛斯上揭书第I篇A段第72行：没有找到活着的兄弟，只找到他的死尸(ཤོངས་ཀྱི་བུར)，同上，第101页："由生……而死(བཙོས་ཆེ་……ཤོངས་ཆེ)；同上第IV篇第42行以下，བཙོས与སྲོངས相对。P•T•1134第64—65

行：“活着、在天神之地（？），这是生而不死的方法(བཏོས་ཀྱི་ཉི་ཕྱ་ས་ན་མ་གྲོངས་ཉི་བཏོས་ཀྱི་ཐབས་སོ)，在《史册》**巴考本，**第100页第5页中也有同样的一对反义语。

㊷ 《内库》第20页：（施行）活人（仪轨的）天神苯波和施行（死人）仪轨的殡葬苯波(བཏོས་ཀྱི་ཕྱ་བོན་དང་། གྲོང་ཤི་འདུར་བོན)。

㊸ བཏོས和སོ(活)的替换见诸托玛斯上揭书第IV篇第219行，在这一行中我们看到有一句关于一个界于生（上）与死（下）之间的人的套语(སོ་ཡ་དག་ལས་ཉི……།འཆི་མ་དག་ལས་ཉི)。这一套语在同一篇第236行中再次出现：བཏོས་ཡ་དག་ལས་ཉི……།(གྲོང)ས་མ་དག་ལས་ཉི。

㊹ P·T·1134第42行：作者首先说到已经死但还没有施行“救治”（复活）苯教仪轨的死者(འཕན་ཀྱི་དུ་གྲོངས་ན།གསོ་ཙ་བོན་མ་མཆིས)，然后（第65行）又说到活(བཏོས)的方法。P·T·1285（M·拉露：《封地、毒药和救治》，刊《亚洲学刊》第246卷，1958年第2期，第157—201页。）中我们看到，一个按照苯波仪轨处理病人例子：“尽管他得病了，但他得到救治（活），而且比以前更好了”（第65行：སྙུན་ཅུང་བཏོས།གནའ་བས་ད་བཟང་；同上第76行）。“比以前更好”的套语在《十万龙经》中也是苯波仪轨的标志。

译自伦敦大学《东方及非洲研究院学报》（BSOA），1973年号。

几条关于藏文词汇的笔记

恩默瑞克 著　　钱文忠译

在《在马特罗菲瑞特举行的乔玛纪念学术大会纪要》(匈牙利，1976年9月24—30日，布达佩斯1978,101—108)里，我写了几条关于出自Rgyud—bźi的词汇的笔记。J·W·德雍在《印度语—伊朗语学报》(1981.1.23，75—76)里做了些对于我笔记的订正和有用的补充。下面关于词汇的笔记取材于另一部医学文献：罗毗笈多的《成体论》。

1. taṃ—bal

此字下面列出的几种拼写不见于藏语词典中。

在下面几种上下文里，它在《成体论》中是梵文Kāśmarya（白柚木树）的对译词：

Si 2.15 taṃ—bal p〕ti—pa—la D, ti—pal N

Si 3.2212 taṃ—bal DN〕taṃ—pa P

Si 5.95 btaṅ—pal N〕btaṅ—pa—la DP

Si 5.102 ta—pal Np〕taṃ—pa—la D, taṃ—bal

Si 7.24 tapṃ-pa P〕taṃ-pa-la D, taṃ-bal N

Si 27.13 taṃ—ba—la D〕taṃ-pal N〕rtam-pal p

Si 28.12 taṃ—pa—la DNP

以下作为梵文kāśmarī（白柚木）的对译词：

Si 2.25 taṃ—pal p〕ti—bal DN

Si 5.34 taṃ—pal Np〕taṃ—pa—la D

Si 5.62 taṃ—pal p〕taṃ—pa—la D, taṃ-ba-l N

Si 6.24 taṃ—bal p〕taṃ—pa—la D, taṃ—pal N

与梵文 kāşmarya 相似的对译词见于婆各波吒Ah：

Sū 1.5.11 taṅ—pal D 78a2；p52a3

Utt34.28 taṅ—pal D312a5：taṅ—bal p295b2

Utt36.60 taṅ—pal D318b3：taṃ—bal p302b7

另一方面，在《庵摩罗字库》的藏文本中只提供了"语源的"对译词。对译kāśmarī有AK2.4.35 gsal—byed(46b1)，对译kāśmarya 有AK2.4.36snaṅ— ldan(46b1) 。已知 gsal—bar byed—pa 对译梵文字prakāśate（"变得清楚"，据罗盖湿·旃陀罗）。

拼写的多变性表明此字是一个借词，而且因为kāśmarya，通常认为是白柚木树（《吉尔迪迦尔和巴苏，Ⅱ，1932—4；G·J·摩伦贝尔德，《春因》，莱顿1974，543），一种纯粹的印度树木，我们应该去找印度语的原形。除了它是kāśmarya同义词梵文gambhārī的彻头彻尾的误用之外，至今尚未找到它的合适的印度来源。

《成体论》的和阗文本在所有三次出现里，都是kaśmirye：2.15，25 3.22.12(Chii.002.12r4,14r1和19r1) 。值得注意的是，在和阗文里kaśmīrye同样被用来对译梵文的Sri—parṇi吉祥之树），《成体论词汇》里说śrī—parṇī

和kāśmarī是同义的，但是在藏文里一次也没有用过taṃ—bal，而是一直用Śri—parṇī的转写。在《成体论》中，Śri—parṇi出现于2.7,24，28,5.35,53。最后二处在和阗文本里不存。Śri—parṇi在婆各波吒的Ah里罕有出现，在Utt. 20.12我们找见一个转写：śi—ri parṇi (D285a4) 、śi—dṅ—par—ni (p264a5) 。

和阗文本中kaśmīrye的用法使人推测藏语的bal 也许意为"尼泊尔的"，但是人们或许会把bal看作是复合词的第一个而不是第二个的组成部分。

2. ćag—ćag

ćag—ćag见于chos—kyi grags—pa和善解宝的字典，不过，注意一下它在双语文书里的用法是有益的。它分别是达斯载录的gćag—pa"洞穿、戳穿"的一个变体。另一个变体是bćags—bu，它被叶斯开描述为"放血的刺血针"，b-ćags—bu(bćags N，gćags D,bcagp)作为梵文字Śastra（"工具"）的对译见于Si 26.88，那里它义为刺破胸部脓包的一种工具。和阗文本（156v3）有prriha raṃ jsa"用一件武器"，这是梵文Śastra常见的和阗文对译。

S.26.81 主要是关于由于暴躁而引起的舌病。即：lce rćub—ciṅ ćha—ba hur—hur—por hdug—la ćag—cag ćha—ba"舌粗糙，温热，有刺痛"。这是梵文sa—dā hàiḥ kaṇtakaiḥ"带有刺痛"的对译。和阗文本略去刺痛，作biṣā,—v—ī ysīrrä hame u ttaudā—v—ī va hame"一个人的舌头变得粗糙并产生温热"。

ćag—ćag见于婆各波吒Ah,sū.10.5.那里我们发现了它的对译。

udvejayati jihvāgraṃ kurvaṃś cimicimāṃ kaṭur。希尔根贝克和基菲尔译作："辣（味觉）通过引起刺痛，让舌尖变粗糙"，在藏文本里是：

ćha—ba lce—rće skye byed—ci…

ćag—ćag byed—par hgyur—ba daṅ

"辣（味）使舌头变大并且因此而刺痛"。这样，ćag—ćag和梵文字cimicimā"刺痛"相一致。印度注释：cimicimām agnijvālā — samparśam iva karoti "它引起就象和火苗相接触一样的刺痛。"。

3. ćaṅ—śu

我仅在善解宝中（Ⅶ.506s.v. ćaṅ—śu 和 Ⅶ.539 s.v. rćabs）找到此字，他将它评注为 rćabs—mo。字母是通过例如婆各波吒的藏文本了解的。按照《翻译名义大集》的规则（rćab—mo = kāñjika Mvy 5722），Ah.Sū.8.48里的梵文字 kāñjika 被译作 rćab—mo。在《成体论》里，rćab本身常被用来对译梵文字 kāñjika （Si 5.126 12.18）。rćab skyur—po "酸的rćab" 在《成体论》中是常见的。它被用来对译梵文的 amla—tuṣāmbhas (5.121）、amla—kāñjika (5.125)、dhānyāmla （6.17 9.15）和Sauvīraka （6.63）。这些都是一种用没有去壳的谷物做成的酸粥的名称。

在《成体论》里，ćaṅ—śu 仅出现一次，在19.23它对

译梵文的amla。Si 19.23里给出了一张治疗来自因风而起的心脏病的慢性痛苦的药方。他得喝混有盐和 amla 的芝麻油：lavaṇāmla—yutaṃ tailaṃ hṛd—roge vātike pibet。针对这种情况的相同药方可在婆各波吒 Ah. Ci. b. 26 里找到，多了一味mūtra“（母牛）尿”。那里的amla由阿鲁那达多解释为kāñjika。藏文里有在文义上的 amla 的同等字，即 skyur—ba （P156 a6）。

Si 19.23 的和阗文译文提供了更字面化的 amla和ċaṅ—ṡu的对译词。那里我们发现：āhvarā ttira ā vā sut tä、kāṃ saṃ hamāte āyveñä （124r2—3KT 1.52）“酸的（amla—）（或）辛的（tikta）（的药草）或酸果汁，无论哪个必须是适当的，必须被加热”。

4. bċaḥ

在婆各波吒 Ah 的藏文本里，梵文术语mukha—pāka“口腔炎”被译作 kha—yi ṡu—ba （Utt.21.59＝p267 a8）“口腔溃疡，缩略形式为 kha—ṡu （tt.22.73＝p270 a 8）。《成体论》中使用的术语是 bċaḥ，有许多表达方式。最清楚的短语是在 Si 29.52 里：bċaḥ—nad khar hbrum—pa hoṅ—ba “嘴里出现脓包的疾病”。

在 Si 29.51 里我们发现：byis—pahi khar hbrum—pa byuṅ—ste bċaḥ laṅs—pa—la “在小孩嘴里已出现脓包的情况下，bċaḥ 就已发生”。

Si 26.85 有：bċaḥ ldan—żiṅ kha—nas hbrum—pa hbyuṅ—ba “(当)出现热度和嘴里产生脓包(之时)”。

这是和 Si 26.86 相同的：ćha ldan—źiṅ khar hbr-um—pa byuṅ—ba “（当)出现热度和嘴里已产生脓包（之时）”。在和阗文本 Si 26.86 里有：cu ttaude jsa khaysmai nirāmīṃdä “当脓包由于热度而形成时”， Si 26.86：cvaī ttaudā hame u eha khaysma sarbīdä “当一热度发生而在嘴里出现脓包时”。在 Si 26.85, H. W·贝利校订 ttaude 为 ttaure（嘴口腔）（Chii.002.156r3 KT1.104所有版本)，不过没有证据能对此加以证明。

和阗文翻译中用 ttaudā（热度）去译 bćah 和ćha 无疑是正确的。在 me—bćah（艾绒）中也用了 bćah。有梵文字 pāka “使成熟”意思的 bćah亦见于 bćah—ma“在西藏秋天里谷物的成熟”（达斯）。

5. lvaṅ—ko

我没有在藏文字典中找到这个字。它多次以令人吃惊的多样化的拼写法出现在《成体论》中，这使得它似乎是一个借用词。它被用来对译梵文字 āmrāsthi 和它的同义词 cūtā sthi “芒果的核”。芒果是印度的土产，而印度名称 āmra 曾被广泛借用（见B•劳费尔，《中国——伊朗编》，芝加哥，1919，552）。

在《成体论》中此字如下：

ṣiṅ lvaṅ—ko (Si 6.21) = āmrāsthi

ṣiṅ lvaṅ—kho (Si 6.28.5) = āmrāsthi

ṣiṅ lvaṅ—kho (Si 6.28.9) = cūtāsthi

ṣiṅ log—kog—gi ćhig—gu(Si 7.31) = āmrāsthi

śiṅ lbaṅ—ko (Si 25.26) = āṃrāsthi

śiṅ la—ko (Si 26.119) = āṃrāsthi

śiṅ loṅ—kog (Si 29.44) = cūtāsthi

上述几条中只是 Si.25.26 见于和阗文本。那里我们发现 aṃbrāsä (144r4 KT 1.86)，它只不过是 aṃbrāsthä 的一个不完整的写法，在《耆婆迦书》中作 aṃbrrāstha几次出现 (87r3〔45〕 KT 1.171)。最终它就是梵文字 āmrāsthi。

婆各波咜 Ah的藏文译本提供了一个更字面化的 āmrāsthi (Utt.25.61) 的翻译，作'a—mrahi rus—pa (P 279 a5)。

汉人是通过梵文字 āmra 的一个转写"庵罗"而了解芒果的。可能藏文的 la、lvaṅ、lbaṅ、log、loṅ都是试图翻译汉文"罗"的。现代汉语作、"檬果"，这仅是英文 mango 的音译。无论如何，"果"即藏文 lvaṅ—ko第二音节的ko。藏文 kog—pa是简明易解的。

克主杰生平思想研究之四

关于克主杰的地方语和方言的研究*

〔德〕范德康 著 熊文彬 译

绪 言

当论及最近几年来在古藏文①词典学和对几种现代藏语方言②的了解方面业已取得可喜的进步的同时，我们仍然感到在上述领域内的研究实际上仍是非常薄弱不力的。当我们涉足到几百年前藏人使用的不同的藏语方言词典学时，尤其感到如此，更不说这些不同藏语方言的语音学了。平心而论，词汇编纂学不足的原因之一很简单，即很少、非常少之藏族学者使用他们所听闻的口头用语。总体上来说，他们使用古藏文词汇③，即学术同仁们所使用的术语来著书立说。当然，就任何规则而言，难免都有例外。毫无疑问，其中之一便是格鲁巴学者贡塘滚却丹白准麦（གུང་ཐང་དཀོན་མཆོག་བསྟན་པའི་སྒྲོན་མེ，1762——1823年）。他有意识地使用了他的母语安多方言创作了为数不多的著作④。另外一些与之贴切之例即是博多哇·仁钦色⑤（པོ་ཏོ་བ་རིན་ཆེན་གསལ，1027/1031——1105年）和他的嫡传弟子们创作的噶当巴最早的一些著作。不用讳言，这些论著具有很大的价值。后者的一些论著对十一世纪

和十二世纪初⑥拉萨东北地区藏人所操之彭波（འཕན་པོ）方言某些词素的还原有着特别重要的价值。

偶尔，你也许会出乎意料地突然想到一种能够证明我们对藏族语言的历史的了解有某些价值的材料。具有这种价值的著作也许即是克主格勒白桑布（མཁས་གྲུབ་དགེ་ལེགས་དཔལ་བཟང་པོ་，1385——1438年）所著的有关地方语和正字法矫正的小词汇表。随后，克主杰将该册子定名为《标准语极喜入门》（སྐ་བ་ཞམ་པར་རེས་པ་རབ་དགའི་འཇུག་ང），收录于1897年拉萨雪版他的文集（达拉姆萨拉，1981年版）ཐ函第529页至535页中。同时也收录在札什伦布寺早期刊刻的同名文集第12卷（ཏ函）第337页至342页内（新德里，1985年版）。该著不具时间，并且在著作中既没有给出创作年代，也没有给出写作地点。最确切的推测，该著也许是1419年至1427年他任职江孜白居寺堪布期间，或是1431年至1438年任职甘丹寺堪布期间为他的弟子而作。

克主杰首先用散韵体向语言保护女神辩才天女（Sarasvati）致礼道：

向辩才天女、宏大悦耳语言女神敬礼！

ཟླ་བ་བཞིན་རས་འཛུམ་པའི་འོད་དཀར་ཅན། ||
ཨུཏྤལ་གི་ཟུར་མིག་འགྱིན་ལ་མཁས། |
ནོ་ཞལ་ཁུར་གྱིས་ངལ་བའི་ནུ་འབུར་མཛེས།
ཚངས་པའི་བུ་མོས་ངག་གི་མཆོག་སྦྱིན་མཛོད།།

“她犹如月亮的脸庞挂带着微笑，
睡莲似的眼睛娴静地回眸一笑；
双垂缨络项链装扮着漂亮的乳房，
大梵天之女请赐与我超凡的语言！”

接着他表白了促使他创作这部小论著的动机和意图。

འདི་ན་ཐ་སྙད་ཚིག་གི་རྣམ་དབྱེ་ལ། །
བ་ལང་རྫི་དང་ཁྱད་པར་མ་མཆིས་ཀྱང་། །
གསུང་རབ་ཐ་སྙད་གཙུག་ལག་གཞུང་ལུགས་ལ། །
མཁས་པར་སྨྲ་བ་ཀྱི་ནར་(1)མ་ཡིན་ནམ། །

དེ་ཕྱིར་རྣམ་དཔྱོད་ལྡན་རྣམས་ལ། །
བདག་གིས་བླུན་དང་མཁས་པ་ཡི། །
ཐ་སྙད་རྣམ་དབྱེ་མདོ་ཙམ་བསྟན། །
མ་ལུས་སུ་ཡིས་བརྗོད་པར་ནུས། །

(1) 札什伦布版作ནང，这里，后加字ང་毫无疑问误该为后加字ར，由于韵文艰涩难解，所以我的译文也只是一种尝试。

“在这个（问题上），就措辞和词语而言，正如（学者）和放牧者之间一样没有区别，
但是，在经典（和）学术书籍词汇中，表达难道不是模糊不清（不恰当的用法）的吗？

所以，告知那些聪慧而颖悟之人，
我对这些词汇的贤愚分析
只能总体上给出一个概貌；
（因为）谁又能够道出全部呢？”

写完这段韵文后，克主杰给出了一系列古藏文词汇和语词表，并将古藏文词汇编纂学和非古藏文词汇编纂学中给出的相同词汇和语词并列排置一起，这就是说，同他所认为的

方言和不适宜书写创作的语言排列一起。前者，他认为也许出自经典和科学著作而来，或许是学者们早已熟知的；而对于后者，他罗列了如下这些：

1. བླུན་པོའི་ཡུལ་སྐད　痴顽地方语
2. ཡུལ་སྐད　地方语
3. བླུན་ཚིག　痴词
4. བླུན་པོའི་གྲོང་ཚིག　痴顽俚语
5. བླུན་པོའི་ཐ་སྙད　痴顽语词
6. བླུན་སྐད　痴语
7. བླུན་པོའི་བརྡ　痴顽习语
8. འཇིག་རྟེན་ཕལ་པའི་གྲོང་ཚིག　世间通行的俚语
9. གྲོང་ཚིག　俚语

上述语词中，ཡུལ་སྐད本身是不需要判断的唯一语词。在这里，我把它译成“地方语”，以突出它的基本特征ཡུལ（地方，区域），即它是一个含括几个“村谷”（ལུང）的一个地区或地方。每一个地方——常常——都有他们自己的习俗。在一定程度上，他们或多或少地和这些习俗，诸如ལོག་སྐད（反语）和ཕལ་སྐད（口语）同义。然而在此，从更大程度上而言，ཕལ་སྐད即是ཡུལ་སྐད，有时甚至是最标准的“混合语”。正如我们上面所提到的一样，无论是任何形式的文字语言所著成的藏文著作，几乎都在故意避免和ཡུལ་སྐད产生任何联系。有时，尽管这些语词也偶有所见，但它们是被运用在刻意修饰和精炼的以“宗教语言”（佛典语言）著成的哲学典籍中。

克主杰并没有断言他所罗列出的非古藏文编纂学中的词汇只是口语、书面语，或二者兼而有之。实际上，下面《词汇表》（该词汇表乃为正文附录，很长。鉴于印刷，略去。

——译者）中收入的词语明确地属于一种或另外一种方言口语，但是，随着词汇表中的词汇不断展现，所罗列出的另外一些词汇和《蓝色手册》(བེའུ་བམ་སྔོན་པོ)所使用的词汇 有 着密切的联系，所以，他们在成文著作中的出现是无庸置疑的。他的古藏文编纂学和非古藏文编纂学词汇表几乎同斯瓦迪什（Swadesh）基本词汇表是同一模型。它们并不象第一眼看上去那样显得杂乱无章，因为克主杰按照一定的规律对它们进行了系统的排列，首先是按照词群，而后才是按照单词来进行的。例如，拉萨版第531页（扎什伦布版第339页）连续排列了三个以基字 ཕ 为字头的古藏文编纂学 中 的 词 汇：ཕྱད་ཞེད、ཕྱི་མོ和ཕོང་ཕྱ。而在另外一处，拉萨版第533页（扎什伦布寺版340页）则排列了八个相同的以古藏文编纂学词汇中动词ཕང་པ开头的词汇。在这里，为了和它的非古藏文编纂学词汇相对应，将字头ཕ比作词根词尾（后加字）ད（译注：似乎又为ང），如是，它的非古藏文编纂学词汇则成为ཕང་ང།。这些都是根据语言学规则约定俗成的组词范例。这部著作也包括相应约定俗成组词的其它几种类型。比较贴切的例子是克主杰所排列的那些符合句法学和语义学范畴的词例。下面我将给出这些例子。

幸运的是，这两部可以使用的著作的版本之间相差不大。实际上，除了偶尔的笔误，把ད误写为ང和把པ误写为ཕ/བ，或者明显地漏书了基字上面的元音符号或辅音符号外，二者基本上相同。这些琐细的枝末无伤于它成为一部可信的著作。然而，当克主杰给与的非古藏文词汇编纂学词汇的古藏文编纂学词素对应物数量不相一致时，二者间一定的 抵牾 仍 然 存在。这就是说，在古藏文词汇编纂学和非古藏文词汇编纂学

词汇之间，他没有给出一对一的对应词汇。我们在拉萨版第532页（扎什伦布版第339页）中第一次发现了这样的例子。这里，克主杰写道：

བདག་དང་ང་དང་བདག་ཅག་དང་།

ངེད་རང་ངེད་ཅག་ཁྱེད་དང་། །

ཁྱེད་དང་ཁྱེད་ཅག་དངོས་ཅག་དང་། །

གཡར་དོ་ཞེས་པ་མདོ་ལས་གྲགས། །

这首韵文包括“流行于佛说经”中的十个人称代词〔第一人称代词五个，第三人称代词三个，第三人称代词两个？（译注：原文如此）〕。问题的关键是，我所能利用的各种字典，包括藏—梵字典，都没有把དངོས་ཅག或གཡར་དོ་作为人称代词这个词意来解释（实际上，གཡར་དོ古语是作为脸、容貌来解释的）。所以，克主杰搜录这些词语也许正好反映出他本人的疏误。总之，他将其纠正于下：

ཉེ་རང་འན་བུ་འབངས་ཅག་དང་། །

ཉེད་དང་ཉེ་ཅག་ཁྱོ་ཅག་དང་། །

ཁྱ་ཀུན་ཞེས་པ་ཡུལ་སྐད་ཡིན། །

这三行只包括七个非古藏文词汇编纂学中的人称代词。其中，前五个人称代词和古藏文词汇编纂学中的前五个人称代词相对应，ཁྱོ·ཅག和ཁྱེད·ཅག相对应，而ཁ·ཀུན则没有任何对应词。实际上，在我所能利用的各类字典和大小词典中，我都没办法查找到他所排列的最后一个词汇。ཁ·ཀུན也许是一个第三人称代词，这就是目前我对该词的所有看法。

同样，我们马上接着往下看下列各行所排列的社会术

语。据克主杰所言，这些术语在“科学著作和学者间相当流行”。

རྒྱལ་པོ་རྗེ་བ་ས་བདག་དང་།།

མི་དབང་མི་བདག་ས་འཛིན་དབང་།།

དཔག་དཔོན་སྐྱོན་པོ་ཞུག་ཅམ་པ།།

ཞམ་རིང་མཇུན་ན་འདོན་དང་ནི།།

གྲོང་དཔོན་གཙོ་བོ་ཅུས་སྡུ་བ།།

བཙུན་མོ་དག་དང་བཙུན་མོའི་འཁོར།།

འཁོར་གཡོག་བྲན་ཕོ་བྲན་མོ་དང་།།

ཁྲིམས་དར་འབངས་དང་ལས་བྱེད་ཅས།།

བསྟན་བཅོས་དག་དང་མཁས་ལ་གྲགས།།

这儿，我们发现有六个有关国王或统治者的词语和其它大量的词语。在非古藏文词汇编纂学的对应词段落中，略去了上述最后一行溢美之词，把上述八行浓缩为三行，并且第四行即最后一行清楚明瞭地写道：这些词汇“是一般通用的村语”。

རྒྱལ་ལ་ཆེ་ས་བདག་པོ་དང་།།

ཞམ་རིང་བ་ལ་རྒྱང་སྐོར་དང་།།

གཉེར་པ་དཔོན་ཆེན་རྫོང་སྤྱི་སོགས།།

འཇིག་རྟེན་ཕལ་བའི་གྲོང་ཚིག་ཡིན།།

这里，我们只发现三个意为国王的词语，把རྒྱལ་ལ与རྒྱལ་པོ相对应；ཆེ་ས和བདག་པོ相对应；ཞམ་རིང་བ不能作为ཞམ་རིང（随从）的一种衍化形式来理解，因为ལ表明它的地方语对应词是ཧང་

སྐོར（近侍）。གཉེར་པ很清楚是མ་དན་ན་འདོན（官员）的对应词；དཔོན་ཆེན（行政长官？译注：原文如此！）没有任何明显的古藏文词汇编纂学词汇对应词（它的古藏文词汇编纂学中的词汇对应词也许应假定为དམག་དཔོན（军队司令？译注：原文如此！〕）。ཛོང་ཅི也许是古藏文词汇编纂学中འབངས的对应词，一般意义上讲，他们生活在城寨外，或者，这类人可能意味着他们生活在行政辖区外，所以，一般而言，他们都不上税。当然，它也许是ཛོང་སྤྱི的笔误，如是，则指地区长官。

最后，下面即拉萨版第533页（扎什伦布第340页）上面一段有一个问题：

……………………སྣང་པ་དང༎

གནང་པ་བྱིན་དང་གསང་པ་དང༎

གདིང་པ་འོང་པ་བྲིང་པ་དང༎

འཆིང་པ་མཐོང་པ………༎

这些连续排列出的动词形式和接踵而至的动词形式是一致的，然而，他们是以三个以上以古藏文词汇编纂学词汇ཙང་པ排列开始而结尾的。后者的非古藏文词汇编纂学对应词形式ཙན་ད跟随上述第四行动词形式མཐོང་བ出现，其后，为了韵律合谐加刻了一个“དང”字。这两套版本复制时出现的这类错误，我猜想，刻写者和编辑都已注意到了，因为在所有给出的动词形式中，他们在这里使用的是པ而不是正确形式བ。依我之见，上述这种情形表明，他们打算在此增加一些他们自己的动词变体形式。

从语言学角度上讲，我们能有把握地说，克主杰的著作是由那些方言中发现的一系列词素组成的，而那些方言也和

在创作期间他直接居住的那些附近地区的情况相吻合。同时，他对这些词素的研究，当时是直接取材于他的弟子们的，这种可能性也存在。这些情况当然意味着他对非古藏文词汇编纂学的专门词汇的认识无疑是正确的。我们知道，他有几位从西藏最东地区嘉戎(རྒྱལ་མོ་རོང)远道而来的弟子，诸如白丹却杰札巴(དཔལ་ལྡན་ཚེས་ཀྱི་གྲགས་པ)，此人即来自擦哥(ཚ་ག)地区。这也许能证明他所收集排列的非古藏文词汇编纂学词汇དམིག作为མིག（眼睛）的对应词和非古藏文词汇编纂学词汇དམིག་འབྲས作为མིག་འབྲས（眼球）的对应词是正确的。正如我们所知道的，这里出现的第一个词汇只能在嘉戎方言中存在⑦。（如果我对这行文字的意义〔下面第20行〕理解正确的话），那么，也许能够从中涉及到的削掉（私通）女人鼻子的这一严肃的习俗中为上述这种认识找到一个不太有力的佐证。正如我所知，只有在西藏东部和汉地部分地区才流行这种风俗习惯。当然，《词汇表》中排列的某些词汇要接受语言学成果的检验，当在将来某一个时候，把他们和其它词汇作一个比较。也许可以好好考虑克主杰首先关心的是否是书面形态语言这个假设。当然，这并不是说，一些重要的语言学材料能从他所运用的资料中抽离出来。显然，非古藏文词汇编纂学中的ཅི代替了古藏文词汇编纂学中的ཆི，ཅི为不送气音；非古藏文词汇编纂学中的གསའ和གཤའ代替古藏文词汇编纂学中的ས和ཤ可能表明ག字在语音上的实化。然而，这样的分析与其用这种词汇排列的有限材料来论证，还不如用大量的语言学基础理论来说明。所以，未来的研究需要整理出大量可观的一系列藏语方言材料集，如果这样做有助于这项研究。这样，我们仍然对众多的藏语方言和社会材料知之甚

少，尽管时代飞速发展变化，但迄今为止，几乎没有出版什么基本材料。

克主杰以韵文形式的编后记结束了他这部短篇著作。从中我们可以看到他所做出的一定的精益求精的不懈努力。他出生于一个源于西夏的古老的藏族家庭中，这便是他孩提时代的社会背景。他是一位通晓五明，位居卫藏佛教僧侣统治集团高位颇有成就的学者。毫无疑问，所有这些因素对他成为卫藏地区高地文化的真正代表都起到了作用。西藏周围的人民尊重卫藏人，怀有一种复杂的敬畏、怀疑甚至也许是羡慕之情是可以理解的。

ཟུར་ཆག་པ་དང་སྒྲ་ལེགས་པ། །
ཐམས་ཅད་མཁས་པས་ལེགས་བརྟགས་ནས། །
གསུང་རབ་དག་ལས་འབྱུང་བ་བཞིན། །
ཐ་སྙད་སྦྱོར་བྲལ་སྒྲ་བར་བྱ། །

སྐྱེས་བུའི་ལུས་ངག་བྱའི་འཇུག་པ་ཡིས། །
ནང་གི་བསམ་པའི་ཁྱད་པར་གོ་བར་བྱེད། །
སྔོན་པོའི་གྲོང་ཚིག་སྒྲ་བ་ལྷུར་བླངས་པས། །
གསུང་རབ་བརྡ་ལ་སྦྱོངས་པ་གསལ་པོར་སྟོན། །

རང་ཡུལ་སྲིད་པས་དམ་བུ་བཅིངས་པའི་མཐུས། །
སྔོན་པོའི་གྲོང་ཚིག་འབའ་ཞིག་གོམས་ཆེ་པས། ། 10
ལྷོ་གསལ་མཁས་མང་ཚོགས་པའི་དབུས་སུ་ཡང་། །
འཆག་པོ་དག་གི་རྣམ་པར་མ་དག་བྱེད། །

རྒྱ་ཆེན་གཞུང་ལུགས་དགོངས་དོན་འགྲེལ་པ་ཡི།།
ཡི་གེའི་རྩོམ་པ་མང་དུ་སྤྱར་ན་ཡང་།།
གྲོང་ཚིག་ལྷུན་པོའི་ཟ་སྐད་ཞྭ་འཁྲིགས་པས།།
འཛིག་རྟེན་སོང་གཏམ་བྲིས་པའི་རྣམ་པ་མཚོན།།

སྙེབ་ལེགས་ཚིག་སྦྱོར་སྙན་དངགས་ལུས་མཛེས་ལ།།
རྒྱན་མངས་མདངས་ཀྱིས་རྣམ་པར་བཀྲ་ན་ཡང་།།
གྲོང་ཚིག་གཅིག་གི་སྙན་དངགས་སྐལ་ངན་བྱེད།།
རྒྱན་མང་ན་ཆུང་སྦྲ་བཅད་ཛེ་བཞིན་ནོ།། 20

དེ་སྐད་སྨྲ་བ་རབ་དགའི་འཇུག་པ་རུ།།
བརྡ་དང་ཟ་སྐད་མིག་གི་རྣམ་བྱེ་དང་།།
སྙེབ་སྦྱོར་སྙན་དངས་མཛོན་བརྗོད་གཙུག་ལག་གཞུང་།།
ཤེས་བྱའི་གནས་ཀུན་རིག་པའི་དགེ་ལེགས་དཔལ།
བཟང་པོ་བསྟན་པའི་ཉི་མ་གཅིག་པུ་སྟེ།། 25
དགེ་འདིས་འགྲོ་ཀུན་སྨྲ་བའི་དབང་པར་ཤོག།།

“讹误语[9] 和正确语词
所有智者要善辨明察，
犹如经籍源出之词语，
言谈准确、无误。

洞入人之身，语之业

能悟人之内心世界；
刻意吸取愚夫之俚语，
玷污经籍语词不言而喻。

恋著家心炽热之徒
言谈唯操乡村俚语
置身聪颖智者云集地
村语俗言陋习要抛弃。

注疏大批典籍经义
撰写众多著作之人
亦不免俚语充斥其间
来空谈闲扯一气[19]。

既便言词搭配优美贴切，
华丽藻词堆饰云集[1]，
一介俚语便损害无遗
如（盛装）被削鼻之少（妇）。

极喜语言入门之著
为格勒白桑布（所著），其乃
唯一（佛教）教义之子，遍知
学问、语词和语言之研究、
科学著作，韵律学，诗歌及语音学。
愿该（著）使众生（成为）语言之主！
克主杰这部著作并非湮没于世而无人知晓，到目前为

止，尽管有资料表明该著在相当一段时间内才被人理解。从我在十八和十九世纪史料中发现的两种不同的著作中，为此可以找到三则佐证材料，而十八和十九世纪这一时期正是藏人对他们自己语言最感兴趣的兴盛时期。其中第一部著作即是松巴堪布益希班觉（སུམ་པ་མཁན་པོ་ཡེ་ཤེས་དཔལ་འབྱོར，1704—1788年）所著之《藏文初学次第之花蕾》（བོད་ཡིག་ཐོག་མར་སློབ་རྣམས་ཀྱི་རིམ་པ་མེ་ཏོག་གཞར་བའི་རྒྱ་གྲ）。该书收录在他的文集（新德里，1979年版）第二函 第1009页至1013页中。跋言表明，松巴堪布于1787年（火羊年）写成该书，“当他返回青海（མཚོ་སྔོན = Qinghai）之际”。松巴堪布在第1011页中大致涉猎了克主杰的著作和一些例子。他所引用的这些正字法拼写错误、佛教语言和口语（ཕལ་སྐད）交感（འདྲེས）的例子同样都能在克主杰的著作中找到。不管松巴堪布是描写的现代语言交感的例句，还是他简单地从克主杰作品中引用的，这个问题在目前都是不可能断定的。

另外一部认识到克主杰著作的著作是央坚格微罗追（དབྱངས་ཅན་དགའ་བའི་བློ་གྲོས，ca，1760——1830年）所著之《蓝色手册难解名字释疑》（ལེའུ་བཅས་སྟོན་པོའི་མིང་བརྡ་གོ་དཀའ་བའི་འགའ་ཞིག་བཤད་པ་ཚོམ་ཉིའི་སྒྲུན་ཞལ）。央坚格微罗追，别名罗桑顿朱（བློ་བཟང་དོན་གྲུབ）[13]，是益希格桑克主嘉措（ཡེ་ཤེས་སྐལ་བཟང་མཁས་གྲུབ་རྒྱ་མཚོ，1817——1869年）修炼阿伽（ཨ་ཀྱ）瑜伽化身的导师之一。在这部短小的语文学著作中，作者对《蓝色手册》[14]中的一些难词和生僻词语进行了研究。该著收录在他的文集（新德里，1971年版）第一卷第200页至227页中。在第205页论及མི་བོང时引证了克主杰的著作。据现有字典，མི་བོང作猫鼬来解。罗桑顿朱引用了《各种多闻子手册正续》（ནས་གྲས་ཞིབ

ཞལ་གྱི་སྣ་ཚོགས་དག་པའི་རྒྱུད）一书，该书对མི་མོང་一词明确记载道：“汉语称之为ཧེ་ཞ་ཞི，藏语称之为མི་མོང་”。克主杰（在两个版本中都）给出了མི་མོང和ཧེ་ཞ་ཞི的对应词形式（同罗桑顿朱一样，把མི་མོང拼作སྨི་མོང，而不是他的正确形式མི་མོང）。克主杰指出བམི་མོང是它自己的地方语变体形式。在字典排列中，后者尽管没有前加字བ，但是作为སྨི་མོང的另外一个选择性拼写形式排列的。并且在此处加有小注，即该词二者必居其一，有可能成为མི་དྲེད的对应词，即熊或人熊之意。在最近出版的《藏一藏一汉字典》中将其释为古语（བརྡའ/བརྡ་རྙིང，）但是，在我所接触到的任何一种古词难字词汇书中，མི་དྲེད则并非如上所释。最后，罗桑顿朱在同一页论及བག和རག词时，再一次引证了克主杰的著作。བག和རག从属于非古藏文词汇编纂学范畴，是古藏文词汇编纂学词汇ཐག，即“岩石”的对应词。

所以，为了尽可能的展现出这部著作的整个面貌，我选择了双重排列形式来进行研究。其中之一即是，把非古藏文编纂学词汇按照字母顺序和他们的古藏文编纂学词汇及英语对应词排列一起；另一种即是，按字母顺序把古藏文编纂学词汇同他们的非古藏文编纂学词汇及英语对应词排列一起。词汇表中存在的问题已用问号标出，问号很简单，意味着：没有把握或不知道。词汇排列是以“ཀ”字在前，以“འ”字为首开始排列的。

注 释

•该文《研究之一》发表在该杂志第一期（《柏林印度学研究》）。由于事先没有考虑到书目问题，故该文《研究之二》和《研究之三》将陆续发表。其中《研究之三》将发表在该杂志第三期，而《研究之二》则将另处发表。

①我倾向于把古藏文词汇编纂学和现代藏文书面语区别开来。迄今，后者作为古藏文词汇编纂学的对立面，广泛运用于非宗教著作的创作，并且它与古藏文词汇编纂学在词汇、句法、正字法上有差别。中华人民共和国内的藏语聚居区明确规定，使用现代藏文书面语进行创作，以此发行出版了大量的报刊、杂志、短篇小说、散文，甚至小说作品。当然，中华人民共和国外之藏语聚居区内也适当地适用现代藏语书面语出版发行报刊、杂志等。

②在藏语方言学方面众多的优秀著作是在或经波恩大学并且是在德国研究院尼泊尔研究中心主办下完成的，特别是由贝尔美（R•Bieịmeier），哈瑞曼(S•Herrmann)和M•克瑞切美（Kretchmar）等所研究的。我们综述一下他们的研究成果，R•贝尔美的《西部和西南藏语方言发展综述》发表在《西藏的语言文明》上，B•N•Aziz和M•Kapstein编辑，新德里，1985年第3——19页。同时，也收载于“波恩”文学著作中。A•罗纳—塔斯的《关于藏族语言文化史的维也纳讲座》，维也纳，1985年，第153——163页，这篇文章中讨论了“藏语方言”问题，无论在哪一方面，都令人失

望。并且，正如全文所展示的，作者不管是对古藏文词汇编纂学或者是“藏语”口语都缺乏了解。为了讨论他和一些学者提出的藏语书面语的时期划分标准，我将发表我的新作《何为古语？——关于藏文书面语的时期划分》。这儿也许要提一下，使用古藏文词汇编纂学时期划分的争论焦点之一，即是源于正字法方面的争论。当然，正字法通常（但并非意味着一直）有可能发生音变现象。我们知道，最早时期的藏语书面语མྱ前面的腭元音是共通的，但并不是说他们是一致的，尽管从总体上看这类词语诸如མྱི（人，男人，系词否定词无）或མྱེད（没有、不存在）在前宏期已经消亡。这就是说，直到九世纪前半叶，在书写材料中还能找到他们的踪影。例如，参见格桑居冕(སྐལ་བཟང་འགྱུར་མེད)所著之《藏文文法教程》(བོད་ཀྱི་བརྡ་སྤྲོད་རིག་པའི་ཁྲིད་རྒྱུན་རབ་གསལ་མེ་ལོང)，成都，四川民族出版社，1981年，第251页。藏那巴·尊追森格（གཙང་ནག་པ་བརྩོན་འགྲུས་སེང་གེ，？——1171年）所著法称的《量决择论》*注疏中有一份没有年代的藏文草书写卷证明了并不是这样一种情况，在写卷中，我们有规律地发现了前面有腭元音这样的མྱ字！这种情况将引发一系列问题是可能的，但是，这种情况表明古藏文词汇编纂学发展比迄今为我们所估计的要复杂得多。古藏文词汇编纂学最早时期的层次和最早时期的范畴间的距离，据校订的木刻印刷版估计，至少有五百多年，在这段时期内，正字法方面对其影响颇大。对我们而言，重要的是去检索古代写卷，比如十一世纪和十二世纪时期的写卷。从理论上讲，这些写卷在中华人民共和国内也许能够发现。当然，这也给我们留下了许多考证这些写卷年代的问题。

· 这些未标有年代的原始写卷冠有ཚད་མ་རྣམ་པར་ངེས་པའི་ཊཱི་ཀ་ལེགས་པར་བཤད་པ་བསྡུས་པ之名，藏于Otani大学图书馆986览下，号为NO.13971号，扉页没有任何有关该写卷历史材料的记载，该写卷仍原好无损封存于尼泊尔。

③并非让人们淡忘此事，不管几位藏人曾试图固定古藏文词汇编纂学的正字法。古藏文词汇编纂学词汇其中最主要的特性确切言之即是它具有正字法不稳定的特性。J·特吉克(Terjèk)所著之《藏语口语对书面语的影响》一文中即着重谈了这个问题。该文发表在《匈牙利东方学学刊》杂志第十五期（1972年），第39页至第51页，尽管没有一个人能始终同意他这种研究方法。在以萨迦巴·索南孜摩(ས་སྐྱ་པ་བསོད་ནམས་རྩེ་མོ，1142——1182年）所著之《幼儿简易识字法入门》(ཡི་གེ་བཀླག་ཐབས་བྱིས་པ་བདེ་བླག་ཏུ་འཇུག་པ）（1179年成书）第一章的基础上，我把十二世纪古藏文词汇编纂学的正字法和印版与后来土著藏语语法传统形成的语言规则的正常变体在我将要出版的编辑著作第一章中进行了研究，同时，对索南孜摩一书也进行了研究。

④关于这部著作，见E·斯特恩克尔里(steinkellner)所著之《十八世纪(安多)藏语口语文献史料》，载《匈牙利东方学学刊》杂志第三十四期（1980年），第245——248页，和A·罗纳—塔斯之《关于安多语材料的语音学注释》，载《藏语历史和文化研究》第一卷，E·斯特恩克尔里和H.托谢尔（Tausher）编辑，维也纳，1983年，第243——280页。

⑤例如见H·艾依玛《大传》（རྣམ་ཐར་རྒྱས་པ）有关评论，载《有关阿底峡生平材料》第一章，1979年，第95页

注释。

⑥东嘎·罗桑赤列(དུང་དཀར་བློ་བཟང་ཕྲིན་ལས)在其著作《关于藏语文发展方向的早期构想》(བོད་ཀྱི་སྐད་ཡིག་འཕེལ་རྒྱས་གཏོང་ཕྱོགས་སྐོར་གྱི་ཐོག་མའི་བསམ་ཚུལ)一书第47页中提出这个观点。该书由达拉姆萨拉出版，1982年（据成都版再版）。除了运用马克思和斯大林关于语言和语言学有关观点进行评论外，他接着说，藏约黑如卡(གཙང་སྨྱོན་ཧེ་རུ་ཀ，1452——1507年)的《米拉日巴生平及其道歌》(1488年)（当然，该书全部并非米拉日巴自己所著）含有至少是十四世纪时期上部阿里(སྟོད་མངའ་རིས)方言重要的词典编纂材料。不用说，对上述著作语言词汇更深入的研究首先需要让穷多杰(རང་འབྱུང་རྡོ་རྗེ，1284——1339年)所著之两卷写本，即较早时期著作《瑜伽大自在天米拉谢白多吉道歌集》(རྣལ་འབྱོར་གྱི་དབང་ཕྱུག་མི་ལ་བཞད་པ་རྡོ་རྗེའི་མགུར་མཛོད་ནག་མ)第二卷中所载读本、术语等规范文本的对照。该书1978年于Daalhousie出版社出版。该著比S·N·哈默在其仍有价值的论文《米拉日巴道歌流传史研究》所料想的情况要复杂得多。该文载《中亚研究》第4期(1970年)，第30——79页。

⑦这里，特别参见了王尧的《藏文词语ཞིག的古代发音——现代藏语声调的产生和发展研究》一文，载《藏语历史和文化研究》第一卷，E·斯特恩克尔里和H·托谢尔编辑，维也纳，1983年，第450以下各页。S·N·沃尔芬登(wolfenden)论文《西藏东部嘉戎方言注释》，载《通报》第十七期(1936年)，在第169——172页中对前缀进行了研究。该文是对这个方言最早的可信性研究之一。另一篇有趣的文章是小金阿旺(བཙན་ལྷ་ངག་དབང་)所著之《嘉戎方言略谈》

(རྒྱ་རོང་ཡུལ་སྐད་སྐོར་མ་རྫོ་ཙག་བྲིང་བ)，载《西藏研究》第一期(1983年)，第64——81页，尽管该文缺乏语言学理论，但很有趣。

⑧这还得引用黄布凡有关于此其它方面有价值的文章：《十二、十三世纪藏域（卫藏）声母探讨》一文，载《民族语文》第3期（1983年）第33——34页。黄使用的主要资料之一即是有关诗学概论的《诗歌正确添接宝海》(དག་པའི་ཉེ་བ་འབྱར་རིན་ཆེན་རྒྱ་མཚོ)，尽管该著多有认为乃萨迦班智达（1182——1251年）所著，但无庸讳言，并非他著。不幸的是，这种可能性在第34页注①中可以大致看出。其后，黄明显倾向于相信萨班在年轻时代即撰写了该著的萨迦传统说法。所以，在这部没有年代（没有给出年代）的短篇著作基础上很难得出任何正确的语音学的结论。

⑨ཟུར་ཆག这一术语源于梵文apabhraṃśa，据kāvyād-arśa 1：3a—b：ābhīrādigiraḥ kāvyośvapabhraṃ-śa iti sthitịh (smetāh)，它是放牧者之意（བ་ལང་རྫི，ābhīra）。作为一个华丽的词语，如果是在多少有点学术价值的诗歌中，克主杰当然知道它对kāvyādarśa起到的良好影响。

⑩对晋美札巴(འཇིགས་མེད་གྲགས་པ，1375/1376——1451年)，别名博东班钦·却勒南杰(བོ་དོང་པཎ་ཆེན་ཕྱོགས་ལས་རྣམ་རྒྱལ)而言，把这个韵文作为讽刺意味来读是再有趣不过的事了。1400年，他和他教义上的主要对手之一有过一次仇视性争论的壮举。尽管晋美札巴是他那个时代最杰出的诗人之一，奇怪的是，在1985年成都四川民族出版社出版的《藏族文学史》中却没有提到他。克主杰知道他的寓言诗是绝对可能的。迄今为止，

他的这类著作只发掘出一个写本，即他所著之《诗镜论典意车》（སྙན་〔ད〕ང〔ག〕གྱི་བསྟན་བཅོས་ཡིད་ཀྱི་ཤིང་རྟ་），载《不丹文学》，坦普，(Thimphu)，1976年，第十一卷号，第597——687页。该书没有标明创作年代，不过，番美札巴的生平告诉我们，他于1398年即他二十二岁时撰成该著。参见《དཀོན་མཆོག་འབངས་དཔལ་ལྡན་བླ་མ་དམ་པ་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པ་ཛྙཱ་ན་བཛྲ་ལས་རྣམ་པར་རྒྱལ་བའི་ཞབས་ཀྱི་རྣམ་པར་ཐར་པ་ངོ་མཚར་གྱི་དགའ་སྟོན》，收载于新德里版文集中，(1976年?)第一卷。

⑪显然，这首诗出自Daṇḍin所著之kāvyādars'a1：7——10中，这里，我们遇见了相同的特征和术语。例如7行以下诗句术语和克主杰诗句一、二行中术语：Sundara＝ལེགས་མཛེས，durbhaga (m)＝གལ་ངན་(འགྱུར)，vicitra＝རྣམ་བཀྲ。克主杰使诗镜体(སྙན་དངགས)与词藻华丽的诗（kāvya）相对应；དངས在交顿·仁钦扎西(སྐྱོགས་སྟོན་རིན་ཆེན་བཀྲ་ཤིས)所著之《丁香帐新旧词论述》（བརྡ་གསར་རྙིང་གི་རྣམ་གཞག་ལི་ཤིའི་གུར་ཁང)中，认为是ངག的一个“古词”（བརྡའ/་བརྡ་རྙིང་）。《丁香帐》，北京民族出版社，1981年，第16页。

⑫在这里，也许应该提到语言学领域内的这一系列众多的研究活动，这些研究活动是空前的，并且也是仍然需要调查研究的。对此，我们至少要从两个方面的因素来看待他们。首先，这个时期是藏族历史上雕版印刷业最兴盛时期。当然，这些印刷出的印本常常有生僻怪异的正字法拼写（因而涉及语法），这是任何一个从事这类工作的都能证明的。这样，这些书籍的编辑要求编辑必须掌握好藏文正字法则和语法知识，所以，发行了大量大部头有关于此的著作。其次，我想，我们不能排除清代小学（xiaoxue）影响的可能，由于除了极少数学者，在藏语语言学方面的大部分研究活动都

不是在卫藏地区进行的，而是在东部边区，这里在哪个时期同中原中央王朝有密切的联系。

⑬关于他对生僻怪异语词的注释载萨迦班智达所著《嘉言宝库》(ལེགས་པར་བཤད་རིན་པོ་ཆེའི་གཏེར)，见H•艾依玛著之《〈萨迦格言〉中某些妙音欢喜智慧之语词解释》，波恩：《印度和西藏》11，1986年，第49页至60页。

⑭《蓝色手册》或《蓝色小册》之名之获得，是因为它很明显源于短小的经函体书籍而来，这种经函体书籍通常是盛放于蓝色布料中或是用蓝色布料缠绕包裹。该书的真正作者是喜饶嘉措(ཤེས་རབ་རྒྱ་མཚོ，1059——1131年)。该书主要以他的经师博多哇•仁钦色的讲义和说教为内容，所以它和其它由博多哇授意而成的著作近似，有很多习语源于彭波方言。喜饶嘉措出生于堆巴(དོལ་པ)地区，但是，他的大半生时间是在雅杰(ཡ་གད)地区度过的。堆巴的弟子拉直岗巴(ལྷ་འབྲི་སྒང་པ)撰写了一部关于他在该地生活的著作。并且还流入蒙古文学著作中。见旦丁苏瑞（C•Damdinsüren）编辑之《蒙古族文学概论》，第2卷，呼和浩特内蒙古人民出版社，1982年，第976页（第一版1976年跨越国境首先在乌兰巴托出版）。

⑮丹达拉然巴(བསྟན་དར་ལྷ་རམས་པ，1759——1840年）在其著作《雪域新旧词著成之明慧颈饰声明论》(གངས་ཅན་གྱི་བརྡའ་གསར་རྙིང་ལས་བརྩམས/ཏ་པའི་བརྡའ་ཡིག་བློ་གསལ་མགྲིན་རྒྱན)一书中也同样引用了这段材料，该著载新德里1971年版《文集》ཁ函，第390页。然而，他没有解释源于汉语尚未证实的ཐཤ་ལེ一词。他具有丰富渊博的汉学知识，而对此缄默不语，就其举动而言，是非常重要的。因为他在北京居住了很多年。实际上，他经常引

用汉语——例如参见他在《金刚摧破陀罗尼所有嘉言注疏》（རྡོ་རྗེ་རྣམ་པར་འཇོམས་པའི་གཟུངས་ཞེས་བྱ་བའི་འགྲེལ་པ་ལེགས་བཤད་གང་གའི་རྒྱུན་……བཟང་）中对金刚陀罗尼的研究，载新德里1971年版《文集》ཀ函第592页。并且，在他的著作《品茶嘉言珠鬘注疏》(ཇ་མཆོད་འགྲེལ་པ་ལེགས་བཤད་ནོར་བའི་ཕྲེང་བ)，同前引，第576页中；他可能引用了汉学著作《茶经》一书。

⑯参见《藏汉大辞典》（བོད་རྒྱ་ཚིག་མཛོད་ཆེན་མོ）第3部，北京，民族出版社，1985年，第2985页。它的出处无疑是丹达拉然巴第一部著作注15中所引用的第402页的那段材料。但是，在这里，ཉི་མ，并不是ཉི་མང་，犹如古词མི་ཉིད不等同“现代词语”一样！

附　注

在上文中没有辨识出ངོས་ཅག这一人称代词，因为在目前可以查阅的任何字典中都没有出现过。然而，在一世班禅喇嘛的（1567——1662年）的自传中证实了这一词汇的存在，他本人是后藏(གཙང）地区人。在其传记中，他明显地把该词作为第一人称代词使用。参见《一世班禅喇嘛罗桑却杰坚参自传》（藏文），新德里，1969年，第9、第196页。

该文译自《柏林印度学研究》87年第一期。

704—705年的吐蕃王位继承

(意) L·毕达克 著　杜永彬　译

由于古代西藏编年史、著名的《敦煌大事年表》所提供的历史资料的解释，西藏历史研究的问题层出不穷地被提出来。问题之一，是关于藏汉文史书相牴牾的情况，这给予我机会用些篇幅来表达对我的良师朱塞佩·杜齐（Giusepe Tucci）的谢意，他在半个世纪以前就把我引入了诱人的西藏历史文化研究的门径。

(一)

703—704年，吐蕃赞普墀都松赞在边疆地区挑起战端，后来他于704年末或705年初战死疆场。与藏王的最后战役和他亡故的战场有关的地区滋生了严重的不和。据《大事年表》(第9世纪?)①，兔年（703年），"冬，赞普去到'羌'国，并征服了羌"。（1.92）龙年（704年），"冬，赞普

① 《敦煌大事年表》（伯希和藏文写本1288号）（以下简称P·T·—译注）和《吐蕃赞普世系牒》（P·T·1286和1287），这里直接引自1979年由斯巴里安和今枝由郎所出版的《巴黎国家图书馆所藏敦煌藏文文献选集》写本。

牙帐[1]赴蛮地，薨〔于此〕”。（1.95）[2]

敦煌《赞普世系牒》（P·T·1286—1287）以略微不同的词句传递了同样的信息。“此后，〔藏王墀都松赞〕进行了对‘羌’的远征，并从‘白蛮’那里征收贡赋。藏王征服了‘乌蛮’，并〔获得了〕其他〔成功〕。他的头盔（神奇的权力）成为强权的象征[3]。该朝成员没有比他所进行的军事远征更远的”。（11.334—335）。

地理环境恐怕是不开放的，因为那是闻名已久的‘羌’属么些（mo-so）国，即扬子江畔的丽江地区。白蛮和乌蛮（汉人所称），是由羌分裂而成的两个地区。几年之后（C.

---

①关于“牙帐”一词的含义，见《大事年表》和《赞普世系牒》，但是，在其他古典文献中则未必如此。见A·麦克唐纳：《伯希和敦煌藏文写本1286，1287，1038，1047和1290号释读》，载《纪念拉露藏学研究文集》，（巴黎，1971年P.280）。

②后来的历史文献的大多数都含有同样的资料。如札巴坚赞（1147—1216）和八思巴（1235—1380）世系。G·杜齐：《新红史》罗马，1971年，P.130和P.134“世系”（C·1368）就是（B.I.Kuznefsov）库兹列佐夫译注的《王统世系明鉴》莱顿出版，1966年，P.161；《汉藏史集》（1434年），廷布出版，I，1266；这些史书都叙述墀都松赞亡于“羌”。

③关于头盔的重要性，见G·杜齐：《古代藏的宗教特点》，《东方与西方》6，1955—1956年，200（《小部佛典》，罗马，1971年，P.375）。

720年），羌便成为中国云南省内的南诏新王国的最北部分。

汉文史料，即新旧唐书，似乎所提及的史实也相去甚远。"时吐蕃南境属国泥婆罗门等皆叛，赞普自往讨之，卒于军中。诸子争立……"，① 这就超出了有关吐蕃的章节；在同样的史书的郭元振（Kuo yüan-chen）将写传中使用了同样的术语："今吐蕃不相侵扰者，不是顾国家和信不来，直是其国中诸豪及泥婆罗门等属国自有携贰。故赞普躬往南征，身殒寇庭，国中大乱……"在同一段文字中进一步叙述："又其国中诸蛮（man = myua？或一般所称的barbanans？）及婆罗门等国见今携背，……"②。

泥婆罗门（ni-p'o-lo-mên通常被视为ni-p'o-lo-po-lo-mên的缩写，被译作"泥泊尔婆罗门"（the Brahmans of nepal）或"泥泊尔和婆罗门（即印度）"（nepal and the Brahmans）③。按照日本学者的观点，这最后一个音节"mên"，借用了mon〔-yul〕（门隅），此

---

①《旧唐书》196A，5b；P·伯希和译《西藏古代史》，巴黎1961年，P．12。《唐书》（216-A，7a）中的同样章节（P·伯希和译，前引书P．95）省略了起义人口的名称，并且仅指出"所有的帐篷都隶属于西藏"，这似乎就游牧部落而言。

②《旧唐书》97，5a-b；沙畹译《西突厥文献》，巴黎，1941年PP．185—186和187。在《唐书》的同样传记中，122，15b—16a，泥婆罗门已被纠正成ni-p'o-lo(泥婆罗)。

③列维：《泥泊尔》（二），巴黎，1905年，P．174。

地位于不丹西部的喜玛拉雅山地区①。或者，“mên”只是脱落，名称是参照尼泊尔而起的②。

藏汉文证据之间的相悖十分尖锐；就我所知，至今还没有人进行过把两者融汇贯通的尝试。不言而喻，似乎有必要作出明确的抉择，接受这两种旧说中的一种，摒弃谬误；而年代和史实的完全一致，则排斥了我们碰到两种不同事件的任何可能性。

然而我相信，基于对某种有用因素的批判性考察，至少可以作某种假设。为此目的，从藏文材料着手似乎是适当的，它比汉文材料显得更为确切，更为详尽。自从700年赞普长久地离开卫藏后，指挥了在东北部边疆进攻唐朝的作战，同时，他的母亲墀玛类以他的名义掌管朝政。她的显赫地位在700年之后通过年复一年的对她的住所的有秩序的叙述而在《大事年表》中记载下来；没有别的藏王后这样做。我们从汉文献中获知，在702年一次拖延而各有胜负的战役中，藏汉双方以媾和而告终。同年年底，大臣们才得以着手建立位于孙波国（Sum-pa）东北部的孙波茹（Sum-ru）（1.88）行政组织③，这样便形成了吐蕃王国的“犄

---

①佐藤长：日译新旧唐书有关吐蕃的章节，《骑马民族史》（3），东京，1973年，PP.121—122。

②山口瑞凤：《吐藩王朝成立史研究》，东京，1982年，P.747。

③关于该名词，见L·毕达克：《敦煌编年史小注》，罗马东方学丛书（RSO），42，1967年版，294n。

角”①。703年夏，藏王在扬子江的上游的“林”地（沃卡）下榻②；可能是在那里藏王于次年冬天进行了对羌的远征。704年夏，形势急转直下，藏王到达黄河大转弯处的玛仲(rma-s-grom)(11.93—94)的消(yo-ti C’u-bzañs) 次年冬，藏王返回南方征战蛮，并薨于此。这种画面似乎揭示出一个非常理智的政治性意图，这就结束了同唐朝的战争，而其目的在于强化和扩展“赞普”在安多（Amdo）和喀木（K’ams）南部的势力。

现在，我们的主要问题是，如何将汉文证据放进这种框架中。首先，应当强调，泥婆罗门在《旧唐书》的两段独立的章节中出现，这就大大减小了原文讹误的可能性；我们不得不接受这种记载。但是，我将与人们通常所遵循的思路分

①关于吐蕃王朝再分为茹、翼，见G·乌瑞：《古藏文〈王统纪年〉中的吐蕃四翼》，《匈牙利科学院东方学报》（AOH），第10卷，19 0年，PP.31—35。对孙波茹的不同译法，见山口瑞凤：《苏毗与孙波：对藏地和上部松巴茹(yan-lag gsum pahi ru）二者关系的地理学研究》，《亚洲学报》，19，1970年，PP.97—133，及现在的《吐蕃王朝成立史研究》，833—871。山口瑞凤将孙波茹从孙波部落中分离出来，把它理解为苏毗茹“第三翼”，并把位置定在卫藏的北部。

②R·A·石泰安：《西藏史诗和吟游诗人的研究》，巴黎，1959年，PP.128—129。

③R·A·石泰安：《汉藏走廊古部族》，巴黎，1959年版，P.30。

道扬镳，并且，我暂时不去理会第一个音节“ni”。其名称的重要成分是婆罗门（古音b′ uâ lâ muən），这通常改写成Brahmana（婆罗门），并指名为印度人，尤其是在宗教文化方面。现在，一个民族或地区的这种名称在涉及南诏之处出现两次，这种情况，出现于八世纪初，那里属今云南省。①

其首次出现见于《蛮书》，这是一部大约成书于862年的南诏历史地理专著②。我们从该书获知，弥诺江（mi-no river）（几乎可以肯定是伊洛瓦底（Irrawaddy）江的主要支流亲敦江(Chindwin）发源于西北部的小婆罗门国(Hsiao P'o-lo-mên)（“Little Brahmans”）（卷2,P.53）。另一节史料告诉我们，从安西（An-hsi）（关于此见下述）城北行，可到达小婆罗门王国（卷6,P.167）。本书的第三条史料记载说，小婆罗门与骠（P'iao）（位于缅甸中部名叫“骠”［Pyu］的王国）和弥臣（mi-chên）隔海相望(可能在伊洛瓦底江口），并座落在永昌（Yung—ch'ang,位于云南西部、萨尔温江和伊落瓦底江之间）北部74天行程处

---

①较近的西方对南诏的研究论著为M·布莱克默(Blackmore)：《南诏在云南的兴起》，载《东南亚历史杂志》1,1960年，PP.47—61；W·斯托特（Stott)：《750—860年间南诏王国的扩张》，《通报》（TP）50，1963年，PP.190—220；巴克斯（Ch.Backus)：《南诏王国与唐朝中国的西南边疆》，剑桥大学出版社，1981年版。

②我采用了由向达校释的《蛮书校注》一书，1962年北京版。

(卷10，P.242）。这最后一节记载显然是讹误的，因为其地理因素是相互矛盾的。

《蛮书》对南沼的地理和河川水系的记载是相当清楚的，但它很少涉及外部邦国。无论如何，小婆罗门的位置应当从亲敦江的河源盆地的胡克旺（Hukawang）谷地去寻找。至于原文所提供的人种学因素，他们局限于陈述这些人不吃牛肉，并能占卜算卦（卷10，P.242）。我们认为，不应当过分看重这些记载：这也是取自其他史书，一般也适用于婆罗门或印度人的一种众所周知的陈辞旧调。

在贾耽的著名的游记中出现了一个同样的地理名词，这在唐朝史书中保存有一部分，八十年前伯希和进行过研究①。伯希和及后来的学者们没有深入探讨细微末节，我们把自己局限于披露该书所包含的最可能接受的地理名称识别的原文，“自诸葛亮城（现太平堡附近）西去腾充（T'eng-ch'ung）城（今腾越Téng-yüeh，正式称呼又叫莫门Mo-mein)二百里，又西至弥城（Mi）百里，又西过山二百里至丽水城（Li shui，可能在伊洛瓦底江东岸的外茅Waigmaw附近），乃西渡丽水（伊洛瓦底江）和龙泉水（Lung-chüan)二百里至安西城(与Mogaung莫高毗邻），乃西渡弥诺水（亲敦江）千里至大秦婆罗门国(Ta-ch'in-P'o-lo-mên)，又西渡大岭三百里至东天竺北界箇没庐国(ko-mo-lu，

①P·伯希和：《交广印度两道考》，《法兰西远东学院通报》（BEFEO），4，1940年，主要为P.178—180.

kāmarūpa，阿萨姆Assam）①”。(《唐书》43-B，18a)，（《新唐书·地理志》三十三下——译注）。

《蛮书》中不易理解的一节告诉我们，大秦婆罗门与永昌北部相毗邻，且与弥诺王国境内的河流西部相接，径直东行可到达安西；从安西再西行40天之后便到达阳苴咩(yang chü-mieh）城（现大理，南诏都城）（卷10，P.242)。这段文献肯定是讹误的，其第一部分最初大概是参照小婆罗门而不是参照大秦婆罗门的。

有名的中文名词暗示大秦即东罗马，并出现于文中，这是非常意外的。我们可以假设，这部分是由于《魏书》（三世纪）中的某一潜在的暗示，涉及到一条从大秦经海上到达岩州（I-Chou）和永昌的水路②。总之，这是从西印度和邻国到印支（Indo-Chinese）半岛的那些地理名称的转写之一，在这些转写名称中，有几种情况是众所周知的，例如Gandhārarāja（缅语发音法为Gandhāḷayit）之于南诏③。这些转写与印度通过贸易路线渗透到那些内陆地区的

---

①地理名称的识别是根据A•克里斯蒂（Christie）的《大秦婆罗门》，载《东方和非洲研究学院学报》（BSOAS）第20号，1957年，PP.159—166。

②“魏略”，引自（aP）《三国志·魏书》，30·33b F•赫斯（Hirth）译：《中国与东罗马》，莱比锡1885年，PP.74—75。

③见P•伯希和：《交广印度两道考》等书，PP.157—159；又见R·A·石泰安的见解：《西藏史诗和吟游诗人的研究》P.308。

影响有联系①。大秦婆罗门的方位尚不能断定。按照伯希和的观点，它应当位于（印度）曼尼普尔（manipur）谷地，而克里斯蒂（Christie）则认为它可能在上阿萨姆地区②。

总之，这个特殊的难题对我们来说并不重要。我们只是希望指出，在南诏的西北部和西部地区，至少有两个地区及人口就是中国人所熟知的叫做婆罗门的地方。这无论印度教和文明的国家所采用的名称，或是它们所掩盖的按照语言学比拟婆罗门这个词的地区的地名研究，都是不恰当的。

基于此，我只是作为某种有效的假设，打算将泥婆罗门与其他两个婆罗门合在一起，去追寻云南与西藏东南部之间的某些踪迹；而不是在阿萨姆。这是一个从未依附于西藏的宗主权国家，因此不可能反叛西藏。在我看来，这似乎是关于704—705年事件的求得汉藏文史料一致的唯一现实的途径。当然，我深知断定泥婆罗的位置的重重困难，两种汉文史书都把它确定在卫藏的南部。我们应当设想，由于碰到了一个同样的名称，编纂者犯了一个错误，他自然地想到了印度。另一个悬而未决的难题是音节“Ni”，对此我还拿不出解决的办法。

鉴于这些困难，倘若我的假设证明是站不住脚的，那么汉藏文史料可能比照两个独立的事件（赞普之死是它们的共同

①关于印度人在南诏的影响，见E·罗斯纳(Rosner)和K·威利(Wille)：《南诏国成立史中的印度影响成份》，《德国东方学报》（ZDMG）1981年PP.374—383，以及该处所附的书目提要。

②P·伯希和：《交广印度两道考》等，PP·179—180；A·克里斯蒂前引书，P.165。

因素）是不可想象的，走出困境的唯一出路只会是承认汉文文献给我们提供了完全错误的资料条目；这是有可能的，但非常靠不住。

（二）

至于国王本人于704—705年在羌地亡故，无疑是能够接受的；他就是墀都松赞芒波结。某些不确定的因素依然依附于他离世之后的西藏王位继承。

下面引自敦煌《大事年表》的两节史料与我们的意图有关：

……赞普王子野祖茹与祖母墀玛类驻于"准"地。(I，150)

……于邦拉让，赞普兄自泥婆罗王位被迫引退。(I，152)

几年前我曾指出，考虑到《大事年表》的语法习惯，这些章节只能作如下正确的翻译："〔蛇年，705年〕，王子野祖茹（弃隶缩赞的幼名，译注）和祖母墀玛类驻于'准'地……，于邦拉让（Poṅ-Lag-raṅ），赞普兄自泥婆罗王位被迫引退。"① "王之兄Lha被迫从王位上引退"这种译法被《大事年表》的原编纂者采纳，并为H·黎吉生先生所接受②，而这种翻译在语言学上是欠妥的。这也暗示西藏人可以

①L·毕达克：《敦煌编年史小注》，PP.255—256。

②J·巴考等编：《敦煌吐蕃历史文书》，巴黎，1940—46年，H·黎吉生：《古代藏文资料中的人名和尊号》，《西藏学报》第4卷第1期1967年，P.10；同上，《Bal-po与Lho Bal》，载BSOAS，46，1983年，P.137。

同样的方式赋予尼泊尔王"赞普之兄"的头衔，如象近五十年后赋予南诏王"赞普之弟"（赞普字，gcuṅ）的头衔那样。这是破格的；对于一位纳贡称臣的统治者来说，"弟"之头衔只能暗示兄是赞普本人。并且，至今一般都赞同《大事年表》中的Bal-po不是尼泊尔，而是雅鲁藏布江南部的某一藏族地区，在那里，赞普渡过了夏天，它在为汉族使节所遵循的从西宁地区到西藏统治者营地的驿站的终点附近。（《唐书》，40、8b）①

关于泥婆罗的文献，可以理解为指的是他是亡故的墀都松赞的长子，并意味着他作为指定的继承人，小孩野祖茹，（在其父亡故时他还不到一岁）的对手登上了王位②。确实，《旧唐书》中关于吐蕃的那章清楚地叙述到，704—705年，藏王去世之后，"诸子争立，久之，国人立器弩悉弄（赤都松赞）之子弃隶缩赞（赤德松赞）为赞

---

① 参见P·戴密微：《吐蕃僧诤记》巴黎1952年版，PP.200—202；同上，《通报》（TP）46号，1957年，P.407。

佐藤长：《唐代青海拉萨间的路程》，《亚洲学报》29，1975年，P.16，这个Bal-po与拉萨附近的吉曲（即拉萨河，——译注）平原相联系；但是，上下文没有支持这种识别的论据，并且，我们不会料想藏王在夏天会呆在拉萨附近。

②敦煌《大事年表》关于这一点是很明确的："龙年（704年），春，野祖茹出生于科章泽(K'o braṅ tsal)"。(1.90)

普……”。[①] 郭元振传甚至更为明确："嫡庶竞立，将相争权[②]"。

人们可能表示异议说，没有其他藏文文献，无论是古代的或现代的，提到泥婆罗。首先，这不会是第一种情况。我们知道，松赞干布曾与他的弟弟赞松（br Tsan-sroń）作战；并且，就这种情况《大事年表》(1.8—9)也提供了唯一现存的这一事实的证据。[③] 其次，我们至少能够在汉文史书中找到泥婆罗的蛛丝马迹。杜佑的《通典》成书于801年，该书为最早的记载西藏的汉文史书的代表，它含有一条混淆不清的资料，认为松赞干布卒于650年，并由其孙乞梨拔布(Chi-li-pa-pu)继

①《旧唐书》196—A，5b；P·伯希和译：《西藏古代史》，P.12。原文继续陈述道："时年（弃隶缩赞）七岁。中宗神龙元年（705年）吐蕃使来告丧"。后来的汉文著作，如《唐会要》、《唐书》等，都沿用了这些史料，并认为赞普705年时为七岁，因此他生于698或699年。这一生卒年为数位学者接受，如P·戴密微的《吐蕃僧诤记》，3n，以及（最为明显的）E·哈尔的《雅隆王朝》，哥本哈根，1968年，68。但很清楚，原文部分地预测了后来的发展，新赞普"当时"为七岁也很清楚，这指的是在"长时期"的内讧（711—712年）的尾声；正如《大事年表》的证据所披露的，小赞普生于704年。

②《旧唐书》，96，5a-b。

③这一节在J·巴考等著的《editioprmleps》中被省略，并由H·黎吉生首次公诸于世《敦煌残卷》，（西藏学报），2，3，1965年，PP.33—38。关于其释文见L·毕达克：《敦煌编年史小注》，PP.254—255。

位；隔了几行我们又发现乞梨拔布卒于705年，并由乞梨弩悉笼(Chi-li-nu-hsi-lung)继位①。在第一节中是不言自明的，乞梨拔布暗指芒松芒赞（moṅ-sroṅ-maṅ-brtsan）（d. 676），但是没有改写他的名字，并且，乞梨拔布是赤都松〔赞〕的转写也是可信的。第二节同样明确，在遗漏了整个一代人之后，颠倒了赤都松赞与乞梨拔布的秩序，而正确的时间为705年，一个死亡，另一个即位。

无论这种明显的错误是何原因，所保留的史实是，名字神秘的乞梨拔布(古音K'iei ljieb'uật puo)是Kri Bal-po的正确转录，即，我们（所说）的泥婆罗（Lha Bal p'o)以大写的前缀"Kri"代替了皇子的头衔"Lha"②。我们可以推论，由于杜佑以混淆的方式错用了他所掌握的资料，发现了一位短命的统治者K'ri Bal-po的记载，这位君王企图在705年夺取王位。当然，他把年代脉络搞错了；但是，名称得以保留并且十分容易与有关死亡的藏王的儿子间的内战的资料相联系。

最后，我们提出重构下列事件的关系的设想。在赤都松

---

①《通典》(史通版，上海1936年)，卷190，PP. 1023a和1024b。同样的章节在《太平寰宇记》中也有记载。(c. 980)，185、8b，以及后来的史书如《通志》和马端临的《文献通考》中均有记载。

②与王子江察拉本(lJan-ts'a Lha-dbon)的爵位相比较，他卒于739年。这个问题在H·黎吉生的《西藏谐拉康碑》一书中已经提及，《皇家亚洲学会会刊》1952年，143，参见哈尔前引书P. 66。

赞王去世之后，祖母墀玛类由于大臣们以及中央和地方会盟的支持而牢牢控制了中央政权，并继续充当小孩子野祖茹的摄政者；摄政的头衔是由《通典》赋予她的。次年，Lha Bal-po被废黜。这可能只是由拉萨当局正式宣布的，并且或许Lha Bal-po延长了他的“长期”抵抗，正如《旧唐书》所表述的。这就说明王子野祖茹以贵族名称赤德松赞的庄严的即位典礼迟至712年举行的原因。（《大事年表》，11，PP. 134—135）。这样，藏汉文史书的记载就相吻合了。

附 记

在我的手稿于1983年6月送交出版社之后，我又读到了白龟兹的文章，即“755年的西藏起义”，载于《西藏语言、历史和文化论集》（维也纳，1983年，I. PP. 1—16），在书中的4—5页和8—10页作者在现代研究的第二部分论述到同样的问题。他也注意到《通典》中断章取义的解释，并且把它与《大事年表》中的Lha Bal-p'o联系起来。很显然，我非常赞同他的发现，除了某些细微末节之外。

译自《罗马东方学丛书》，56卷3号，意大利罗马中东和远东研究所，1988年。

吐蕃历史地名聂尼塔波考释

〔匈〕乌瑞　著　熊文彬 译

1. 人们常常论及敦煌石室发现的《吐蕃纪年》是一份那些趁吐蕃帝国建立者囊日松赞新死，松赞干布年幼即位之际，反叛吐蕃帝国的部落或者小邦序列表。《纪年》枚举了：གཉེན་ཞང་ཞུང། མཛེ་སུམ་པ། །ཉག་ཉི་དགས་པོ། །ཀོང་པོ། མྱང་པོ།①，象雄、苏毗、塔波、工波和娘波均为少数民族名或地名已并非争论的焦点，尽管学术界在某些问题上比如确定这些部落和地方的精确位置上存在着分歧。象雄一名前之གཉེན和通常意义上的“亲戚，缔结婚约”一词是共通的，并且它源于象雄和吐蕃王朝之间的婚姻关系②，学术界业已公认此说。苏毗一名前之མཛེ之意义近来似乎也被接受，即普通名词，“是一种公黄牛和一般奶牛杂交而产的杂交牛”。但是，仍然不敢断定མཛེ这一绰号之有是否与苏毗作为杂交牛（即犏牛——译者）的饲养者有关③，还是与神话里的祖先动物有关④。

依我之见，ཉག་ཉི及其同位关系之དགས་པོ和其它地名之释义应该公开．并全面地展开争论，本文就是为此而作的尝试。

2. 允许我在立论前对塔波进行一些述略。这一地区的名称，从十一世纪以前的文献和史料中以དགས、塔域（དགས་ཡུལ）、

塔雪（དགས་ཞལ།）等，主要还是以塔波（དགས་པོ）的形式出现的。 在十六—十八世纪期间，当它被塔波（དྭགས་པོ）这种拼写方法取而代之后，དགས་པོ这一拼写法似乎仍十分流行时新

塔波（དགས་པོ/དྭགས་པོ）地区位于东经92度50分至94度20分之间的藏布札（གཙང་པོ་ཙ）沿岸。总之，地图上将其标定在藏布河南岸，并且这一标定得到了藏学界的认同⑦。据我所知，山口氏是提出དགས་པོ位于藏河两岸观点的唯一学者 。遗憾的是，他没有详尽地论证这一观点，我们手中所掌握的零星材料也仍然很难论证这一观点的准确性。

钦则旺波所著《卫藏圣迹志》一书当描述到藏河北岸地区时，在香日喀玛（ཞངས་རི་མཁར་དམར）、倭卡达孜（འོལ་–ཁ་སྟག་ཙེ）和倭卡（འོལ་ཁ）其它地区之后提到了塔波地区，由于这一地区之地貌与塔拉岗布（དྭགས་ལ་སྒམ་པོ）、察莫札（ཁ་མོ་ཟག）等地近似。他单独指出杰美托塘（རྒྱལ་མེ་ཏོག་ཐང）位于倭(卡和)塔(波)之间，而后轻描淡写述及到塔波（北方和东方）诸如娘（波）、陇（波）、工（波）和波窝（སྤོ་བོ）等等地区。最后，《卫藏圣迹志》跳回到香日喀玛并从此开始描述藏河南岸地区⑦。这儿最初是雅垄地区，而从此绵延于东部地区，实际上仅仅给出了一个粗略的轮廓，即：2E域（2E—ཡུལ）、聂（གཉལ）、洛若（ལོ་རོ）、卓雪（གྲོ་ཤུལ）、恰尔（ཆར）、札日（ཙ་རི）和工波⑩。这个轮廓清楚地表明，塔波一部分位于藏河南部地区，以及有关这一地区的资料最初兴许是从印度测绘人员的地图和旅行日记中收集到的 。

在《青史》中，我们可以发现塔波地区沿着藏河两岸伸

张的最可信的记载。我们可以看到1315/16年冬末，一百零八名著名的掘藏人之一的东却热巴（དུང་ཚོ་རས་པ）正从绵延于巴域（བ་ཡུལ）附近的雅拉香波（ཡར་ལ་ཤམ་པོ）[12]山向岗波（གམ་པོ）一带行进。“因为雪大，他不可能穿过叶（ཀཡི，别名2E）地。故把绳子系在树上，而后滑向至塔波的悬崖。再后，他乘坐一渔夫之船渡过藏河，抵达岗波”[13]。此处言及之岗波是宗教史上一所著名的噶举巴寺院。它和钦则旺波提及的塔拉岗波和地图上标出的“塔浦塔拉康布”及“塔拉康波”是同一之地。这座寺院座落在藏河细小支流“塔拉河”西岸，同塔拉岗波山即地图上之“塔拉康巴”和“塔拉山”相对[14]。

这座山是塔波古代的祭拜中心。敦煌文献中的起死回生仪式视塔拉岗波山为塔雪之神[15]。《青史》叙及道：1315/16年和1316/17年，东却热巴在着手发掘被埋藏在岗波附近曼札那波（མཚལ་ནག་པོ）湖裸露的伏藏前，对塔拉岗波和精灵赞（བཙན）杀牲献祭[16]。后来，各种拉桑，即祭祀柴烟（祭祀时所焚之烟——译者）经文遂把该山呼为吉祥岗波山（གམ་པོ་དཔལ་རི）、雪白岗波山（གམ་པོ་གངས）和塔拉岗布（དྭགས་ལ་གམ་བུ），并将其视作“塔波地祇”（或：不正确地作为“善美之地〈དགེ་ཡུལ〉[17]）和塔波全境家乡地祇。[18]”

至少从十四世纪始，塔波之境业已包括了藏河两岸地区。在这个时期以前，据迄今所发现的资料只能表明它向藏河北岸的伸展。

3. 至于ཉག་ཉི的解释，取决于反叛吐蕃帝国之部落排列序表中标点断句疑难之判定，即：在ཉག་ཉི和དྭགས་པོ之间没有分句线“斜(ཤད)”，在这儿写有分句线“斜”吗？如果是在这

儿，那么，ཉག་ཉི·后边的音节标点“彻（ཚེག）”如何解释，又如何断读后面的句子呢？

麦克唐纳夫人认为，聂尼是塔波的一种绰号〔原文如此！——引者〕，正如གཉིན和མཛེ分别是象雄和苏毗的绰号一样。她引用《白史》中根敦群佩给定的ཉག་ཉི读法，如下续道：“这就是说，这个字形是正确的。因为在ན（应该是ཉ！——笔者）和ག之间没有音节标点符号“彻”，而塔波地方的人被认为是食蛙和鱼的人[19]。”山口氏正确地否绝了这种解释，因为ཉག་ཉི根本不可能解释为“食鱼者[20]。”

附带言之，山口氏本人把ཉག་ཉི看作是一种绰号。他坚持认为，尽管《吐蕃纪年》中ཉག་ཉི之间是否有音节标点符号“彻”是难以确定的，但是，拔卧·祖拉陈哇所著《贤者喜宴》一书之千户表明确地暗示了ཉག་ཉི·的断句。在左翼千名序表中，ཉག་ཉི·是同塔波一并提及的，而在《大臣遗教篇》军事分布表左翼千户表中，是同娘波（ཉང·པོ〔即མྱང·པོ〕）和塔波排列在一起的。有鉴于如是之势，故山口氏坚持ཉག·ཉི·是塔波、工波和娘波的共有绰号。他认为ཉག·ཉི的第一个音节在意义上和ཉག·རེ：“一个”、ཉག·ཅིག：“唯一”和ཉག·མོ：“女姓、祖母”之意相同；第二个音节和通俗的、变易不定的词ཉིད：“自己、同样、唯一”同义。所以他把ཉག·ཉིད解释为同一氏族。[21]

依我之见，《吐蕃纪年》中反叛吐蕃帝国部落序列表所载及的ཉག·ཉི是不可争辩的。我们在摹本中清楚地看到，音节标点符号“彻”位于字母ག后，由于书写时没有提笔，笔尖向右滑动，和第二个字母ཉ·之起笔书写之处连排。如是，音节标点符号“彻”就融于第二个ཉ字的起笔小句中。上述情形

给人们造成了错觉，仿佛是音节标点符号“偷”真正漏书了，及ག字与第二个字母相比更远离第一个字母，如是，真正的书写形式似乎应该是ཉ་གཉི[23]。

当我们评价《大臣遗教篇》和《贤者喜宴》政权组织表中之材料时，我们必须首先留意这份表的原文出处。把《贤者喜宴》一书中的千户和军事分布表册　和《大臣遗教篇》一书中的军事分布表册[24]粗略一比，结果就会发现他们源于同一史料出处。这同一史料也许记载了公元八世纪后半期吐蕃的国家组织。其中之一即是记载了吐蕃四翼（即四茹——译者）、象雄上翼和下翼，及苏毗翼各翼千户和拥有千户头领阶衔世袭权力的家族姓氏的千户材料。另外一个相同史料出处即是那些对四翼各翼上下两部均给予了军事首领、战马毛色、战旗颜色和标记等分布的军事材料。根据《贤者喜宴》所代表的传统，它按照原样分别排列，保存了这两种材料。但是，在千户表册中略去了家族姓氏，并且在很大程度上重新编排了军事分布情况表中的材料。根据《大臣遗教篇》所代表的另外一个传统，把军事分布情况表中的两种材料合二为一，所以，它们共同代表吐蕃各翼的千户组织和军事资料，但是，象雄上下两翼和苏毗翼有关于此并非同四翼上述所载材料完全吻合。

显然，《贤者喜宴》中载留之ཉག་ཉི　和《大臣遗教篇》中载及之ཉང་པོ[25]在原始千户名单中只能有一个存在。在宗教赞文和拉桑经文中经常与塔波同时出现的为人熟知的地名娘波已改换成鲜为人知的ཉག་ཉི是不可能的。然而，特别是当ཉང་པོ拼写法代替མྱང་པོ拼写法时[27]，真正产生了对反方向的错误的改正。于是，在原始千户表册中我们倾向于得出塔波

千户之侧是ཉག་ཉི的结论。

奈乌（别名奈巴〔ནེལ་པ〕）班智达著于公元1283年之《花蔓》一书所载史料能证实这一结论的成立。这份材料是1982年黑尔加·于伯赫女士在哥伦比亚大学主办的题为西藏研究的研习会上提供给各位学者的。感谢她的厚爱，在该书出版前得以准允听她以该书为内容的讲座。奈巴班智达所提供的材料列举了吐蕃四翼和苏毗之地的千户名册。显然，这份表册代表了一种独立于《贤者喜宴》和《大臣遗教篇》所用表册之外的独特史料。并且从另外一个时期（按于伯赫女士的观点，早于《贤者喜宴》和《大臣遗教篇》）记载了吐蕃的国家组织。现在在奈巴班智达的表册中，在塔波千户前也提到了ཉག་ཉི千户，但是没有任何关于娘波　千户的记载。

最后，我想引用另外一则材料，以便从另外一个角度释解ཉག་ཉི的有关疑难问题。在拔卧·祖拉陈哇所著《贤者喜宴》པ函中，当叙及到噶玛巴传承时，它是以如下一段很短的传记文字开头的：རྗེ་དྭགས་པོ་རབ་འབྱམས་པ་མཁས་གྲུབ་ཆོས་རྒྱལ་བསྟན་པ་ནི་སྒམ་པོའི་མདུན་ཉག་ཉི་གྲོང་དུ་ས་〔སྦྲུལ〕ལ་སོ་སྐུ་བལྟམས། “塔波博学家、尊主克主却杰丹巴于土蛇（年）（公元1449/50年）出生于岗波附近之聂尼村”㉙。

结果，ཉག་ཉི是一个地名，它至少可以追溯到十五世纪中叶，仍作为塔拉岗波寺院附近的一个乡村地名使用。

4. 在对《吐蕃纪年》中载及之反叛吐蕃帝国之部落表册的最后一次分析史，没有任何证明ཉག་ཉི作为绰号解释的实据。在十五世纪，ཉག་ཉི作为塔波附近的一个村庄名字清晰地载入史册。在吐蕃帝国期间，左翼千户塔波千户一侧有一个以地名命名的ཉག་ཉི千户同上述两条非同源史料正好吻合。此期，

地名经常被用来命名千户的名字。最后，ཉག་ཉི作为地名解释同反叛吐蕃帝国之部落序列中的部落和地名也相适应。

现在需要解决的唯一问题是，对于所枚举反叛帝国的部落和地区中的ཉག་ཉི和དགས་པོ二者之间没有分句线 符号“斜”，需要竭尽精力去考究吗？一般言之，二者之间没有分句线符号“斜”意味着ཉག་ཉི和དགས་པོ之间有密切的联系，他们组成一个统一体并非不可能。然而，按我个人看法，古藏文写卷中使用分句线符号“斜”的频率的确或多或少，并不一致，并且不能根据它的不存在而作出武断的结论。

所以，我认为，从吐蕃帝国形成时期始，古藏文写卷除了载有塔波、工波和娘波小邦外，对聂尼小邦也作了记载。

参考书目

J·巴科，F·W·托马斯和Ch·杜散：(1940/1946)《敦煌吐蕃历史文书》，巴黎。

L·钱德拉 (1961)《拔卧祖拉之〈贤者喜宴〉》第三部份，新德里。

L·钱德拉 (1962)《拔卧祖拉之〈贤者喜宴〉》，第四部份，新德里。

A·费拉里 (1958)，《钦则之〈卫藏圣迹志〉》，L·毕达克编，罗马。

Filibeck, Elena de Rossi (1976)《I distretti del Tibet nel diciannovesimo secolo》, AIUON, Vol.36, PP.507—520。

Kjunev, N.V. (1907—1908) Opisanie Tibeta

Vols. I, 1 and 2, and II, 1 and 2. Vladivostok.

M·拉鲁（Lalou, Marcelle）（1965）《古代西藏小邦表》，JA. t. CCLIII，第189——215页。

M·拉鲁（1959）《小邦、毒药与救治》，巴黎国家图书馆所藏高地亚洲写卷第四卷（亚洲研究264卷抽样本，1958年），巴黎。

A·麦克唐纳（1971）《P·T·1286、1287、1038、1047和1290解读：论松赞干布王室宗教中政治神话的产生和运用》。载《纪念拉鲁藏学研究论文集》巴黎，第190—391页。

R·内贝斯基：《西藏的鬼怪和神灵：西藏保护神的祭仪和画像》。'S—Gravenhage.

G·N·罗列赫（1953）《青史》第二部份，加尔各答。

佐藤长（1978）《吐蕃历史地理研究》东京。

A·斯帕妮安(Spanien, Ariane)和今枝由郎(1979)《国家图书馆所藏及部分印度事务部，大英博物馆所藏的藏文文献选集》，Tome II，巴黎。

A·斯坦因先生（1928）《亚洲腹地》第三卷：《图表和地区图》，牛津。

F·W·托马斯（1935）《新疆出土的有关藏文文书》第一部份：《写卷》，伦敦。

F·W·托马斯（1951）《新疆出土的有关藏文文书》，第二部份：《文书》，伦敦。

F·W·托马斯（1957）《东北藏古代民间文学》，柏林。

G·杜齐（1956）《关于尼泊尔两次科学考察的最初报告》，罗马。

H·于伯赫（1982）《奈乌班智达著作教法史中之八世纪千户组织表》。

T·V·怀利（1957）《G·N·罗列赫〈青史〉翻译地名目录》，罗马。

T·V·怀利(1962)《〈世界广说〉之西藏地理》，罗马。

山口瑞凤（1983）《吐蕃王国成立史研究》，东京。

注释

① 伯希和写卷编号1287（早期编号No.250）第300行；巴科等人编，1940/1946年，第111页，第3—4行；斯帕妮安和今枝复印件，1979年，图版第568。

② 巴科等人编，1940/1946年，第147页："姻亲žaṅ N̄uṅ（原文如此！——引者。误，应为žaṅ žuṅ，即藏文ཞང་ཞུང་——译者）"；麦克唐纳，1971年，第248页注第230："姻亲之国"；佐藤氏，1978年，第406页："有亲属关系的象雄"；山口氏，1983年，第338—340页："有姻亲关系的象雄"。参见前引第361页注1。

③ 麦克唐纳，1971年，第248页注230："犏牛之国"。另外，还参见"牦牛和公黄牛第一次是从苏毗传入西藏"的藏人俗语传统。见内贝斯基——瓦科魏茨，1956年，第358页。

④ 山口氏，1983年，第338，第340页。

⑤ 所谓《敦煌家谱》，即伯希和写卷编号1286（早期编号No.249），第2,18行；斯帕妮安和今枝复印件，1979年，图版第554；拉鲁编目，1959年，第161页；麦克唐纳编目，第195页；及巴科等人编，1940/1946年，第80页第22

行。——《吐蕃纪年》，第203、204、213、214、216、218行；斯帕妮安和今枝复印件，1979年，图版第564—565；巴科等人编，1940/1946年，第106页，第28、30、107行，第7、9、13、15行。——《吐蕃王朝史》，伯希和写卷编号1288（早期编号No.252）和印度事务部编号750（Ch.79 V iii 7），第101、208行；巴科等人编，1940/1946年，第17页，第3—4行，22行，3行；斯帕妮安和今枝复印件，1979年，图版第582，第50行，图版第587、第157行。——《起死回生术》，印度事务部编号734（69卷，第76—83页）第333行（按印度事务部图书档案馆惯列引自微缩胶片），托马斯，1957年编：76—《起死回生术》伯希和编号1285，Ro.，第23、91、178行；拉鲁编，1959年；复印件，第165、168、173；图版1、3、4。——木刻版M·Tāgh 0332号；斯坦因复印件，1928年，图版CXXX；托马斯编，1951年，第456页。——同时参见拉鲁，1959年，第190页；1965年，第193页。

⑥ 如果罗列赫的译文可信无疑，那么，桂译师勋努伯的《青史》功德林版中དགས་བོ的这种拼写法仅仅出现了一次，它使用了1481块原版来制木刻印刷版，见罗列赫，1953年，第824页，第12行。然而，它总是以含有姓氏和地名的དགས་པོ་形式出现，正如一部分为地名，另一部分为姓名一样；参见怀利1957年所引有关段落，第22页。还有罗列赫之藏人姓氏目录，1953年：1186。相反，1820年由敏珠诺明汗著成的《世界广说》和1892年由钦则旺波著成的《卫藏圣迹志》两书中，也只有དགས་བོ这一种拼写法存在。参见怀利1962年：256和费拉里1958年，第179页。在新的拼写法中，—V—（即下加字“瓦苏”，“ ྭ”——译者）在文字上用来区分

དགས和དགས（笔者原文为dags and dgas，即指前者基字是ད而后者基字为ག，区别即在于此——译者）。

⑦ Kjuner，1907—1908年，第1卷2第89页和 第2卷2第115页；杜 齐，1956年，第82页；托 马 斯，1957年，第9页；费拉里，1958年，第121页注第203；佐藤 氏，1978年，第369—370页。

⑧ 山口氏，1983年，第285页。

⑨ 费拉里编译，1958年，第9—10，47—48页。

⑩ 费拉里编译，1958年，第12，第50—51页。

⑪ Filibeck，1976年，第 513页，参看ཉ་གསོལ、སྒང 和སྒོ་རས་词条下。

⑫ 位于区域地图上。见《青史》中堆容 桑 珠（སྟོད་སྙོད་བསམ་གྲུབ་）一节，罗列赫译本，1953年，第986页。

⑬ 罗列赫译本，1953年，第718页。

⑭ 费拉里辑文中之毕达克 注 释，1958年，第121页注第204；怀利，1962年，第175页注第559。——《世界广说》言塔拉岗波寺院位于藏河(即藏波河)南岸，但是，在该文有关塔波段落的记载中则认为位于整个藏河。参见怀利，1962年，第34—36页，92，94页，特 别 是175页 注 第 557和559。

⑮ 伯希和写卷编号1285，Ro.，第178—179行；拉 鲁编辑。复印件，1959年，第173页和图版6，同时参见拉鲁，1965年，第193页。

⑯ 罗列赫译本，1953年，第719页。

⑰ ཡག是从误读为དགས(dgas)的原形词དགས (dags)字分化而来的。

⑱ 内贝斯基—瓦科维茨，1956年，第221—223，227，

和229页。

⑲ 麦克唐纳，1971年，第248页注第230。

⑳ 山口氏，1983年，第363页注15。

㉑ 山口氏，1983年，第340—341页；第363页 注15—18；同时参见第283—284，845—846页。

㉒ 见斯帕妮安和今枝氏，1979年，图版第568第300行。

㉓ 《洛札庄园》，乌兰巴托甘丹达斯林寺(GandanTē Činlén)版(按蒙古人民共和国科学院国立图书馆惯例，引自微缩胶片)ང卷：第19页背面第6行—20页背面 第1行；钱德拉复印件，1962年，第10页；同时参见杜齐，1986，第81—86页。

㉔ 甘丹彭措林版（按印度事务部图书档案馆惯例，引自微缩胶片）：第8页正面第5行至9页背面第4行。托马斯译注，1935年，第276—286页。

㉕ 《洛札庄园》版，ང卷：第19页 背 面 第7行，参见杜齐，1956年，第82页及其注1。

㉖ 甘丹彭措林版，第9页正面第6行；托马斯译，1935年，第280页。

㉗ 遗憾的是，我们知识缺乏，还无能力搞清地名བྱང་ཐོ/བྱང་ཡུལ和བྱང་རོ，及族名བྱང中，ཇ字这一拼写法何时以及如何代替了བྱ这一拼写法。根据零星散乱的材料，我们认为是各种写法混在一起了。

㉘ 于伯赫，1982年。

㉙ 钱德拉编，1961年，第623页第1—2行。

（该文法文和日文注释承蒙学长褚俊杰帮助翻译，特致谢意！）

唐蕃会盟考

〔法〕石泰安　著　褚俊杰　译

我们要讨论的唐蕃和盟盟约很早就已为人所知。史料，主要是汉文史料，都已作了翻译和注释。但是在会盟的仪式问题上汉学家和藏学家们都犯了个奇怪的判断上的错误。本文的目的是纠正这一错误，因为这一错误导致了对那一时期西藏宗教状况的错误认识。

一开始讨论这个问题，就有一个动物牺牲的问题，按照唐代汉文史料，八、九世纪唐蕃之间达成和盟时伴有动物牺牲。很多学者都把它看作是吐蕃才有的一种"野蛮"特性，然而事实上它是汉人的习惯。

我这里将作考察的正是结盟的事例，而这些盟约是由至少在正式场合下是虔诚佛教徒的吐蕃赞普缔结的，即赤松德赞（755—796）、赤德松赞（798〔？〕—815又名赛那列）和赤祖德赞（815—841又名热巴巾）。我们掌握着这一时期的会盟的年代、一些记载和一个碑文。

汉人的习惯是尽人皆知的[①]。有两个词专指盟誓，即"誓"和"盟"。"誓"一般说来是口头的；是十分庄重的口语，是献忠的誓词，没有献祭仪式（以"言"作义符）。"盟"是书面的，盟文（载书）被置于献祭的动物上，这些

动物的血要用以涂抹嘴唇(有时要喝血，以“皿”作义符)。这个动作叫作“歃血”，这一专门词语直接地表明它是指汉人的仪式。 “誓”和“盟”这两个字有时有明显的区别，但人们常常不加区别地或连在一起使用它们。两个字都可以与“约”连用，指双边的契约、由盟誓保证的契约。这种契约还由一些担保信用的物品来强化，即所谓“丹书铁券”[1]。不能在这里列举很多材料。只举几个例子就已足够。对古典材料（《周礼》《礼记》等）我打算略而不谈。

关于汉朝的建立者所认同的结伴为友的品质，人们首先要说是“誓”，通过分成几种的牌签，确保采邑永久持续下去，然后要用一种“信”物来“申”这种誓约，这就是丹书，人们还通过“〔含有〕白马〔血的〕盟”来再次重申信用。（《史书》卷18，1页正面——背面；《汉书》卷16，1页正面）。注疏者（颜师古，唐人）说，这样的“盟”是要“歃血”的[2]。

同样的形式（白马用血献祭，即“盟”，丹书券用于保障“信”）被道教徒一直保留到四、五世纪，他们用此方式来传承经典[3]。

王莽的例子是反常的。他处于危险境地，向其部下作庄严的训示（“誓”，就象《书经》中周王、商王一样），但同时却又宰一野猪，并饮其血，让天神作证（《汉书》卷99，13页正面）。 [4]

关于与外国举行的盟誓，只要举与新罗缔结盟约的例子就够了（即与高丽，于665年，《册府元龟》，卷981，11525页背面）：“人们举‘盟’，以白马为牺牲（‘刑’）。人们首先祷告神灵（‘神祇’），然后祷告河神、谷神，然

后以血涂嘴唇（歃血）”。下面便是盟文。盟文说，双方联婚结盟（“约”），双方通过“盟誓”来加强和巩固（“申”）⑦这种关系。人们献祭一头牲口，并将其血抹于嘴唇。如果毁约，神灵将担保（看着）灾难降临违反协约者。他们还做了“金书铁券”，并将它们置于“宗庙”之上。歃血完毕后，要将（盟）文（书）连同牺牲一起埋入献祭地（“坛”）的北面。同样的“书”要置于（“载其书”）新罗的“庙”上。

整个程式和词语，都是汉人习俗所特有的。除了宣誓立盟以外，汉人甚至还有在南郊献祭动物来祭天地、祭宗庙的习惯⑧。当然，外国也有他们自己的结盟仪式，这种仪式可能也含有献牲。在描述与新罗的结盟的史料中有一句话似乎暗示了这一点。这就是说到专门对山川河谷诸神灵祭祀的那一段。它奇怪地被插在对汉人仪式的一段描述中。只要注意一下结盟的仪式就知道，汉人的灵气主义一般来说只保留在他们自己的仪式上，对这种仪式，其他国家只好被迫接受。对于要同时举行的其他国家的仪式只是稍稍提及。在阅读唐蕃和盟的史料时应当记住这一点。

在涉及唐蕃会盟的史料之前，应当先就藏人的习惯说几句。首先解释几个词。有好几个字或词含有会盟的意义。这在王室碑文（八世纪末至822年）和敦煌写卷（传记和纪年，〔巴考1940〕；《书经》译文P.T.986）中已经得到有力的证明。在自〔图齐，1940年〕以来被人们称为王室三道“诏书”文献中也同样得到证明，这三道“诏书”只有在巴卧·祖拉陈瓦（十六世纪）的史书中得到保存（有一些小改

动)[9]。所有这些词在后世文献中仍然出现，只有一个例外。除了这一个例外，其他词的词源还不太清楚，人们也没注意它们确切地指哪一种会盟形式。这类词语是：དབུ་སྙུང་、བྲོ和མནའ（后两个都带动词བོར་བ或སྩལ་བ）；མནའ常等同于མོ（这两个词带动词བཅད་པ）。它们常常在同一个文书中的不同地方出现，但有时也合起来使用，用连词“和”相连接。然而它们之间应当有区别，但这种区别不会是精确的。人们也说ཡིད་དམ（敬语ཐུགས་དམ）འཆའ和（ཞལ་གྱིས）བཞེས，意思是“缔约”、“庄严地承诺”。唯一的一个可以下定义的词是གཙིགས。有人把它译成“文告”（〔图齐，1940〕；〔理查逊，1985〕：“文告、庄严的告示、协约”）。但是在《书经》的藏文译本中，藏人用这一词来翻译汉文的“誓”。这是武王对其将士作的“誓师之辞”（第三章《泰誓》，P.T.986，26—30行，和68行，牧野之“誓”）。在这里我们可以看到“言”的语义特征（参见注②），这个词与“ཚིག”（言辞）有关。在《传记》（〔巴考1940〕P.99）中，一次会盟是由下列语句表达：མནའ་འཆད་མནོ་བཅད། དམ་བཀྱིས་ཚིག་བཀྱིས。人们也说དམ་ཚིག“庄重的盟约”，其中དམ是ཡིད་དམ的简略形式[10]。

在藏汉对照的821—822盟约的碑文中，གཙིག被用来翻译“盟”（6、10、70行）、“誓”（65行）、盟誓（59—60行），还有一次用来翻译“约”（65行，这是引申义）。再往下去有一个句子：“刑牲为盟”，在这个句子中“盟”是由“མནའ”（བོར，第65行）来表示的，这一点颇能说明问题。可能与གཙིགས有区别，མནའ这个词含有献祭的意义。这篇盟文的其他各处都使用གཙིགས，在岱噶愿文中也是如此。这一愿文与上述盟文有关（P.T.16，33行背面，343行正面，40行

背面）。

因此གཙིགས这个词并不是指一般的"文告"，而是指盟誓。它有："口头上说"的含义。但是口头的誓言随后被写成文字，而且其要义还被镌刻在石碑上。在另外的碑文中，赞普总首先声明，哪些是他保证要去做的，哪些是别的订约人要去做的。到这时，大家再宣读用别的词语来表达的盟辞。除了821—822的碑文外，所有碑铭文献以及《传记》都没明确地提到献祭牲口。对于大部分碑文和那个"文告"来说，这是很自然的，因为这些文献中都是赞颂佛教的。但有两个碑文（即布达拉宫前的和贡布的碑文）是用于记录赐给显贵的特权的。赞普起誓、降旨说这些特权将永远维持下去。这些碑文中还提到一次盟誓[11]，但没有任何迹象表明要献祭。在《传记》中（〔巴考，1940〕第99页）除了"མནའ"这个词可能含有献祭意义外，没有更多地提到献祭。当然，没提到献祭并不证明没有献祭。甚至与唐朝或其他邦国的结盟在《传记》中没提到，在《纪年》中也没提到，后者可是逐年地起居注式地记录重大事件的（从641—747年）文献。

这些不能说明吐蕃人没有刑牲祭祀的习惯。他们甚至为王室葬礼（〔拉露，1953〕20页〔358页〕及P.T.1040，27行）或为一个显贵（《传记》，〔巴考〕，108—110页）献祭成百的马和牛[12]。也有一次为一个普通的人的葬礼献祭了羊（〔石泰安，1970〕、163页）。在古代（大约公元1000年以前）是否也有为盟誓而献祭的呢？[13]仅靠藏文文献还不能对此作出判断，而这些文献或多或少是属于古代的。但有些汉文文献明确地说到这个问题。因此有必要对它们进行考察。最早的文献是《通典》（第190卷）。该书成书于801

年，但从766年就开始编撰，对西藏的叙述写到金城公主为止，年代是755年），而且它还包含一些有关印度和中亚的游记片断[14]。“赞普与其臣岁一小盟（注文：用羊、犬、猴为牲），三岁一大盟（注文：用人、马、牛、闾为牲）”。《唐会要》（十世纪成书，第97卷）重复了这一句话。两《唐书》（十至十一世纪成书）还补充了以神灵为证和渝盟者遭祸的套语（伯希和，第2页及82页）。《通志》（十二世纪成书；卷195）删去了注文。这一条注文经常被人引用，包括我本人。但是在唐蕃会盟问题上，对这条注文的有效性以及这种作法实行的时代问题不能不提出质疑。既然已经被编入《通典》，那末这一风俗应该早在金城公主（约709—739）以前就已存在。应当知道《通典》以及其后的著作中的这条注文是某种编排混乱、年代不同资料的汇编的一部分。它一开始就有一个著名的（但却是错误的）理论，说吐蕃的名称来自秃发（“突厥——蒙古种人”）。史家说出了吐蕃第一代赞普鹘提悉补野的正面的品质：“健武多智”（仅见于《新唐书》）；（伯希和第79页）但他们又说（《通典》等）吐蕃无文字，结绳齿木为约。这就是汉人用以描写“原始”民族的一个古老的一成不变的套语。史家还说他们“重鬼右巫，事羱羝为大神”。但又说他们“喜浮屠法”，并且宗教事务决之于桑门（新唐书；〔伯希和〕P.81）或者“国之政事，必以桑门参决”（《通典》）。显然这些记载的来源不一，也不是来自同一时代。文字记载至少在655年（纪年，〔巴考〕第13页）已经存在，那一年吐蕃人写定法律条文，并且文字记载的历史可以上推到七世纪初。岁盟和三岁一盟也是属于远古时代的风俗。敦煌《纪年》中反映的

王室为争取对“小邦”邦伯及其家臣们的权力所作的斗争很可能正是说明了这一点（〔巴考〕80—81页）。戴密微说得很有道理（231页注），文字的使用无疑始于佛教还没在吐蕃传开的时代。到法王时代原有的风俗还能保存下来吧？这并不是不可能，但没有材料可以证实这一点。

我们现在已有充分的准备，来了解法王时代会盟是怎么进行的。我还是从821—822年的会盟开始，因为它更为著名。然后我上溯到更早的会盟。

关于821—822的会盟，我们有详细的汉文记载和拉萨的藏汉两种文字的碑文[15]。汉文记载已经被伯希和（第72—74和130—131页）、戴密微（第228—235页）翻译过。那时的赤祖德赞已是虔诚的佛教徒。国之政事都委付于大沙门钵阐布参决，后者有“社稷大论”的头衔。其先王赤德松赞也是同样的佛教徒，他以盟誓形式将一些特权授予僧人谋士娘·定埃增；我们可以读到这个盟誓的碑文（即谐拉康碑，见〔理查逊1985〕第43页后）。这种佛教的重要地位可追溯到先王赤松德赞时代[16]。我们下面还要谈到他。

为了更好地理解821—822年发生的事件，就应当确信这样一种观念，即会盟是指对等双方的双重的过程。吐蕃那时已经非常强大，并且他们也清楚地意识到了这一点。与唐人打交道的使臣也深知唐人自命不凡，他们也会将唐人的措辞模式拿来为其所用。后来，在729年，唐皇指出“吐蕃赞普布尝与朕书，悖慢无礼”（〔伯希和〕19页）。于是吐蕃赞普向唐使出示627—649年（即贞观年——译者）以来唐皇敕书，这些敕书应该是被他们保存在档案中的，而他们自己写

信时可能也从中得到启发。781—782年间，吐蕃方面坚持认为“大蕃”与（大）唐已经联姻，蕃使不能被当作臣属来接待（〔伯希和〕第41页。汉译注：这一段《旧唐书》原文是：“我大蕃与唐舅甥国耳，何得以臣礼见处？”）。821—822年的碑刻的东面（只有藏文），吐蕃赞普强调他的权势已经扩展到各大国（印度、阿拉伯、突厥），而这种权势是他以佛法治国的结果（第9—11行，第13—15行）。他之所以愿意平等地与唐朝结盟，是因为唐朝“不似其他边鄙蛮邦”，而象吐蕃一样礼制（གཙུག་ལག，第19—20行）[17] 完备。

和盟共有两次，一次在长安，一次在逻些。共镌刻过三通碑，唐蕃首府各一通，唐蕃交界地日月山旁一通，日月山又叫赤岭，藏文叫作古古梅茹（གུ་གུ་མེ་རུ）。长安和梅茹的碑已佚。[18] 我们可以考虑，这两通碑是否也有一面只写汉文（就象拉萨的那通有一面只写藏文一样），用以颂扬唐朝的权势[19]。双方的活动表明，双方都有一套各自的举行盟誓的方式，但双方又都不得不屈从于另一方的习惯，按照其方式进行盟誓。尽管这一原则没有正式提出过，但在拉萨碑刻中得到了证实。正是因为忽视了这一事实，才使得所有解释这一文献的作者误入歧途。

《旧唐书》和《册府元龟》首先描述了在长安举行的盟誓。

盟坛（《册》作“誓坛”）设在西郊外[20]，土坑（用于献祭动物）设于坛北。按照规则（“凡”） 人们依次进行宣读盟文（“誓”）、屠杀用作牺牲的动物（“刑牲”）、放置盟书（写好的盟书，放在牺牲上），用土填埋（土坑）以及登坛、下坛和（绕盟坛）旋转的仪式。（译注：这

段《旧唐书》原文是："坛于城之西郊，坎于坛北。凡读誓、刑牲、加书、复壤、陟降、周旋之礼，动无违者"。）最后一句语义不太清楚。应该把它同描述在逻些举行的盟誓仪式（详下）的文字作比较。作者在这里作了删节。应当理解为共有两个仪式。第一个仪式，有献祭的内容，这无疑是符合汉人习俗的。在对逻些的仪式的叙述中，作者删去了"刑牲"的字样（这一语词在碑刻中出现），但作者加上了"歃血"二字，这个术语是专指汉人仪式的。这一句中还有最后一个内容，即旋转。在拉萨仪式中，作者明确指出，要在佛像周围烧香。因此在这里是将象逻些的仪式一样的两个仪式作了删略，对这两次仪式双方都作了迁就。在这段记载的末尾，是有关盟誓的套语及会盟使的签名（〔伯希和〕，第74页）。

现在让我们来看看对逻些的会盟仪式的汉文记载（〔戴密微〕第228—230页中有摘要）。大臣、僧人钵阐布主持仪式，仪式是在一大坛（无疑是圆的，参看注⑤）。唐蕃会盟使被置于面对面的位置上。百余首长坐于坛下。钵阐布登上榻（榻高五六尺），用藏语宣读誓文，一译员翻译（成汉语）。读完后，便歃血（汉式的仪式，参看注③），只有钵阐布不歃血，因为他是僧人。这一举动便叫作"盟"（有献祭内容的盟誓）。这一仪式结束后，便到佛像前施礼。一个僧人负责诵读一文书，作为誓约。然后他们饮"藏红花水"（戴密微译）②。此后让汉使焚香，并让他们旋转一圈（围着佛像转，或象汉人一样围着盟坛转？）。很自然，应当认为吐蕃人实行的还是他们可能已经实行过的汉人仪式。最后是（互相）庆贺和退出。（《册府元龟》九八一卷，一一五三页下；〔伯希和〕第72—74页及131页。汉译注：这一段

《册府元龟》的原文是："汉使与蕃相及高位者十余人相向列位，首领百余人坐于坛下。坛上设一榻，高五六尺，使钵掣逋读誓文，则蕃中文字，使人译之。读讫，歃血，惟钵掣逋不预，以僧故也。盟毕，于佛像前作礼，使僧讽文以为誓约，郁金咒水饮讫，引汉使焚香，行道相贺而退。"）

记述在长安和逻些进行的仪式的汉文史料同拉萨双语碑刻是吻合的。但是，正如碑文所明确地告诉我们的那样，这一碑文只是个概要（མདོ；东 面 第45行、第65行；西 面 第11行）。这就是为什么盟文因过于简略而有几处非常难懂的原因。石碑东面的碑文（只有藏文）明确指出，双方都是按各自的方式而进行这次盟誓 的（第2—3行：གཉིས་ཀྱི་ཚུལ་ཅི་འདྲ་བ及第33行：དཀོན་ཞང་གི་ཚུལ་ཁོ་ན་ཞར）。在唐朝首都西郊，在"释僧寺"（？参看注⑳），唐人被置于盟坛上，宣读盟誓（第57行）。在逻些吐蕃人也是这么做的（第60行）。在碑刻西面汉藏对照的碑文中有更为详细的记述。碑文首先表明："神和人"是这次盟誓的证人（藏文第8行，汉文"神人"俱 以 证知）。在叙述了背景情况及盟文条款之后便叙述了仪式。会盟双方以三宝（佛、法、僧）及诸贤圣（藏文第61—62行，汉文"三宝及诸贤圣"）以及"日月星辰"作为证人。碑文又提出，（一方面）双方各自宣读盟约（文书）；（藏文第64—65行：ཐ་ཚིག་གི་རྣམས་ཀྱང་བཤད；汉文"如此盟约，各自陈契"。）而（另一方面）双方以屠杀牲口的形式立盟（藏文65—66：སྲོག་ཆགས་བསད་ དེ་མནའ་ཡང་བོར་ནས；汉文："刑 牲 为 盟"）。然后盖上印章，将盟文置于（双方？）王家府库中（藏文第76行："置于（双方）各自的府库中"，གཙིགས་ཀྱི་ཡི་གེ་ཡང་སོ་སོའི་ཕྱག་སྦལ་དུ་བཞག་གོ）。

碑文有些地方还不太清楚。藏文碑文把宣读盟文和刑牲为盟这两方面对立起来（·····ཀྱང།······ཡང）。汉文碑文则明确说双方按照各自的方式读盟；对于献祭，碑文使用了与汉文史籍中相同的字眼（刑牲）。关于动物献祭，藏文盟辞的用词看来是从汉文翻译过来的。藏文碑文用“བཤད”（屠杀）去翻译“刑”这个字，但是在古藏文文书中都是用འགྱུས来表示这个意思的（参看注⑫）。藏文碑文又用མནའ翻译“盟”字，而在该碑文另外各处不论其汉文对应词是什么，藏文都是使用གཙིགས。照我看来这一结论不会有什么问题的。如果我们在阅读关于长安和逻些两次会盟仪式的记载的同时读一下这碑文，那么十分清楚，同在长安一样，吐蕃人在逻些实行了献祭动物的汉人仪式后又接着实行了他们自己的佛教仪式。关于作证，戴密微明确指出（第230页，注④），在岱噶愿文（这篇愿文颂扬了821—822年会盟，见第37页正面）中，证人是三宝和世间神灵，人们向三宝献供品（第35页正面），人们祝愿举行盟誓的庙宇与日月同在（第38页正面）。这里的三宝和诸（佛教的）贤圣是吐蕃人仪式所特有的。人们可能要把第二部分（日、月、星辰）归于汉人的形式，但这些东西也可以是吐蕃人的。在赤德松赞（800—815）墓碑中，我们可以找到两个圆圈，这可能是表示日、月。下面我们还可以看到另一个句式，这是汉式的，在清水会盟的盟文中用过。在《噶迥寺碑》（第53—54行）中，人们以世间神以及彼岸世界的神灵作证人（在《桑耶寺碑》第16—17行中也是这样）。

奇怪的是所有的作者都认为献祭动物是吐蕃人的习惯（只有伯希和除外，但他没有作注，而且也没有明确说什么）。

〔杜齐，1950〕（第73页）说，尽管赞普信奉佛教，但“政府仪式还是按照苯教传统进行的”，又说：“唐蕃之间的会盟仪式也是苯教形式的”。〔戴密微，1952〕（第230页）一方面批评杜齐的观点（参看本文注⑯），恰如其分地坚持认为从八世纪后半期开始就出现了信奉佛教的政府官员，但另一方面说到献祭动物时他又说“这是古老的藏族仪式”（第229页注⑯）。〔李方桂，1956〕（第56页）很正确地看到了关于“发”誓（མནའ་……）的语词（可以与汉语中的“赌誓”）相对应和关于要献祭的盟誓（“盟”）的语词之间的差别。关于这一点，他引证了《旧唐书》的记载，然而该书详细描述的是汉人的习俗。尽管如此，并且也注意到了佛教的作用，但他还说（第12页）“仪式是按古老的藏族习惯和非佛教的宗教观念进行的”。夏格巴〔1967〕是个很在行的藏族专家，也说献祭仪式和歃血仪式是这种场合下的藏族仪式中的惯有的一个部分”。作为证据，他引证了《通典》中关于每年献祭（见上）和对清水会盟的记载，后者我们下面还要谈到。最后，王尧（〔1982〕第48页）也认为献祭动物是符合吐蕃宗教，即苯教习俗的。他还引证了关于每年盟誓和《旧唐书》关于几次会盟中献祭的记载（依我看，这是汉人的献祭）。按照戴密微的意见（第231页注），碑文中纯粹佛教的那些成份“既不像汉式的官场习俗……也不是道地的藏式的习俗”（意指每年盟誓）。所有这些作者都没想到订立了盟约就意味着在遵守自己的风俗的同时还要屈从别人的风俗。这种互相迁就的关系在吐蕃赞普写于782年（783清水会盟之前）的要求联盟的一封信中得到反映。在信中赞普对皇帝（唐）的一封写于708年的信作了答复，在那封信里有一条

规定：如果唐使到吐蕃，则吐蕃赞普先起誓，如果吐蕃使臣到唐朝，则应皇帝先起誓（〔伯希和〕第41—42页）。

现在应该追溯历史的进程并考察一下记录同吐蕃缔结的另外一些盟约的汉文史料。在这里我们应该记住，当汉人与汉人以及汉人与其他邦国缔结盟约时是要进行动物献祭的。

与上面所说的事例一样，还有一个很特别的事例，引起了一场误解。一封发自沙洲的致吐蕃赞普的书函（S·I·O·1483）说，八年前沙洲被吐蕃占领以来，人们已三次歃血举盟（〔戴密微〕256页，注②，定此文件的年代是794。而〔史纬湘，1982〕，第71页则认为是786年）。（吐蕃人）有疑虑并想诉诸于武力。那封信的作者希望沙洲的居民不要受到惩罚。戴密微说，会盟的仪式“是前佛教时期的吐蕃仪式”。这真是奇怪的错误，史氏说得很对（P71—73），这封信说的是汉人“反抗”吐蕃占领（同一个写卷还证实了其他的一些事件；戴密微262，注⑥）。每一次反叛都被吐蕃当局平息。很明显，汉人要起誓服从或效忠。他们必然是按照他们自己的方式来宣誓的，作为主人，吐蕃没有宣誓。因此在这里不存在互让的原则。“歃血”一词很明显是指汉人的习俗。

让我们再回到唐蕃双边协议上来。为了更好地理解文献，应该记住，汉人作者并没有说出所有的一切，而只是按照他们习惯的观点来叙述的，按照这种观点，外邦人都是“蛮邦”、奴仆等。同时也应当想到这么一个事实，即订立的盟约是在一个长期的不断遭到另一方侵扰的时期内镌刻的（〔戴密微〕第182页，注③及〔伯希和〕，第51页），在兵革屡兴、不守信用、互相欺骗、互设圈套的情况下，一再举行

盟誓。因此，语言的机巧和拘于礼仪的提案等饱含着弦外之音。783年举行的清水（在甘肃，在汉藏边界上）会盟，几年前（780年）就在准备，但只能在吐蕃人的敏感心理被克服后才得以举行（〔伯希和〕第43—46页；《册府元龟》981卷；《旧唐书》125卷，《张镒传》）。

双方都去了两千人，其中一半是执兵者，执兵者列于二百步外，其余在坛下。双方派出七人代表。他们一同（“俱”）升坛为盟。初约汉以牛、蕃以马为牺牲。这难道是说，这是吐蕃人的习俗？我不相信。这一奇怪的提议是符合汉人习俗的。唐朝主盟使张镒应该记得《周礼》中关于诤讼起誓的一段文字（〔比奥〕，第二卷，第361页）。史料说双方应该按其乡俗提供一些牺牲。吐蕃人自然要接受汉人的习俗。而汉人的提议也是对他们有利的。但有一次张镒却当场表示“耻”于与吐蕃人为盟。他很可能想起《易经》说的马与天、牛与地相联系的说法（参看注⑤）。因此，这一做法的象征含义意味着增加吐蕃人的威望。张镒由此而感到不满。“将杀（降低）其礼”，他借口说“汉非牛不田，蕃非马不行”，他还建议，以汉人盟誓习惯用的羊、豕、犬“之物”代之（参看注⑧）。吐蕃人接受了，但提出以羝羊代豕，因为（在他那里）没有豕。于是张镒“出”犬及羊（据《册》为“白羊”）。此后张镒（据其传，确实是他本人；因此，“刑牲”的“刑”不能象伯希和那样译成无人称被动态：“被献祭”）乃于坛北“刑”（象821—822的碑文一样）牲（张镒传比《旧唐书》说得更清楚）。人们（或他）杂（牺牲）血二器（按其传为一器）而歃。其后便是誓文。如前所说（9页），这意味着要高声宣读盟文，并且盟文要放在牺

牲之上。所有这些都是典型的汉式程序[24]。下面一段史料又明确说（〔伯希和〕，45页），轮到（可见是分别进行的）吐蕃代表"出"盟文。但人们（或他）不加（盟文）于坎，人们（他？）埋牲（或只是吐蕃人所出之牲瓶？）而已。

唐方面的盟文赞颂了唐朝的强大和功德，并在和盟的条件上大费笔墨。最后说，告天地山川之神，惟神照临，无得愆坠。吐蕃方面的盟文随后宣读，但史料没有录下盟文。所谓请为知证的套语并不是一成不变的。按照一个异本，这一套语中还含有佛教内容，在这种情况下，那就是说这一套语混合了汉藏两种模式的用语 。

在两次汉式的"盟"之后，轮到吐蕃人来提出他们自己的会盟仪式。吐蕃的代表请唐朝代表张镒就坛之西南隅佛幄中。他们焚香为誓(口头的)。在这里，我们完全可以看到，和821—822年那一次一样，双方都在迁就对方的仪式。血祭是汉式的；吐蕃人的仪式是佛教的，没有献祭。

我们已经见到过两次的错误，在对762年的会盟的解释中又见到了（〔伯希和〕29页，〔戴密微〕229页注⑥作756年，但《册》明确说是762年，参看〔李 方 桂〕12页，注①）。按照戴密微、李氏和伯希和的意见，唐朝（李：考虑到佛教在吐蕃有重要影响）提出，唐朝会盟使将诣佛寺光宅寺与吐蕃盟使为盟。据〔戴密微〕，后者拒绝了，说，在他们的邦国里，取牲血歃之，无向佛寺之事。于是大家商定于鸿胪寺举行仪式，鸿胪寺虽说有个"寺"字("佛寺")，但却是掌管外邦事务的。〔李〕（13页注①）说，在《旧唐书》中，原文删略过多，难以读懂。实际上，在《册》中除了一个句子不清外，原文是清楚的。这完全取决于读的方法。两个文本的

文字对照如下（文句的号码是我加的）：

《旧唐书》196卷上	《册府元龟》981卷
1)吐蕃遣使来朝请和	1)同左
2)敕……于中书设宴	2)同左
3)将诣光宅寺为盟誓	3)同左
	3甲)使者曰：蕃法盟誓
4)取三牲血歃之	4)同左
5)无向佛寺之事	5)同左
6)请明日复于鸿胪寺歃血	6)请明日复于鸿胪寺歃血
7)以申蕃戎之礼	7)同左
8)从之	8)同左

各家作者的误解是在第3甲和第7条句子上。原文结构很乱。依我之见，应作如下理解。人们“将”（第3句）诣佛寺按蕃法（第3甲句）为盟誓。但是，按汉法应刑三牲（牛、羊、豕）并取血歃之（第4句），吐蕃人反对，说无（为此）向佛寺之事（第5句）。于是，汉人提出，按汉式在鸿胪寺复盟（第6句）以申蕃戎之礼，即以前在佛寺里已经举行过的吐蕃人的佛教仪式。“复”（重新）意指以前已经有过一次别的仪式。“申”字证实了这一点。人们应该是在吐蕃人仪式后又接着进行了汉人仪式。我们已经看到“申”字的用法（见上，2页注⑦）。

伯希和翻译第7条中的“申”字时犯了个错误，他把这一句译作“按照野蛮人的礼俗”。汉人史家在这里用了一个带有鄙视色彩的词来指吐蕃人。“申”这个字表明汉人可能对吐蕃人的仪式不满意（在第3甲条已经毫无掩饰地表明了

这一点）。后者要求单独在一种有佛教气氛的环境中进行，根据这种要求，在第3条中便提出到光宅寺去的建议。这很明显是指佛教寺庙，如第5条中所说的一样（关于这个寺下文还要讨论）。我们已经看到，821—822的盟誓就是这样（如我们说，那个藏文词的确是指佛教寺院；参看注⑲）。765年和767年的盟誓中也是这样的。当时吐蕃的代表团来到唐朝首府与唐人在兴唐寺会盟（《册》980卷及981卷）。这个名词也肯定是指佛教寺庙（〔戴密微〕,第248页，注②）。

幸好我对这一段文字的解释得到另一个戴密微没用过的文献的证实。这就是《酉阳杂俎》（卷6，第5页正），成书于860年前后，因而早于《旧唐书》（1000年成书）和《册府元龟》（1013年成书）。在这本书里，作者描绘了长安的佛寺静域寺。在佛殿里，向着西方，有一座非常古老的"蕃神"。在贞元年（785—805）之前，"西蕃"（即吐蕃）曾在那里举行过两次盟誓。每次他们都要带着（或从西藏带来？）这一"神"并将它置于"坛"上，以便进行盟誓。同书（第6卷，第1页背）还提到座落在长安东北角光宅坊中的光宅寺（762年会盟的地方）（〔足立〕，第136页）。761年至762年间曾有一位禅师在该寺驻锡。

毫无疑问，762年的会盟也进行过两次（无疑双方各主持其中的一次），一次是按吐蕃人的要求在寺庙进行的佛教式的，另一次按唐人要求进行的有动物献祭内容的。唐人或许提出过（文献的文义不清）他们的献祭活动也要在那个进行佛教仪式的寺庙里进行，这很可能是唐人为了愚弄或侮辱吐蕃人而提出的。但这仅仅是一种推测。

人们已经注意到，由于《旧唐书》乱辑，有个年代是不

可靠的（756年代替了762年）。但不管怎么说赤松德赞王还很年轻。他是经过一场佛教一度遭禁的动乱之后于755年开始掌政的。藏学家满意地从762年的这次盟誓中看出，在他统治的初年佛教已被官方采纳[28]。

能够追溯一下在这个年代以前进行的各种盟誓的形式还是有益的。自从710年金城公主来到之后，或者吐蕃方面或者唐朝方面，常常提出和盟计划。在714年，718年，特别是730—734年间，史料提到了和盟，在这期间一通标明疆界的石碑终于在靠近罗布泊的赤岭山口竖起（〔李〕，第11—12页；〔戴密微〕，第293页）。碑文保留在《册府元龟》的一条注释中（第979卷；〔戴密微〕，第186页，注释）。但这盟文完全是按照唐人的观点拟定的，没有考虑另一方即吐蕃人的观点。盟文说，苍天是公正不偏的，它以雷电处罚破坏盟约者，对信守盟约者则降之以云雨（汉译注：这一段原文为："皇天无私，惟圣作乂。故违圣者逆也，所以降雷霆之威；率圣者顺也，所以渐云雨之施）"。盟文讲到汉人与野蛮人之间的和睦协调（汉译注：这一句原文是："一内外之礼，等华夷之观"）。盟文回顾了春秋时代（公元前八——五世纪）汉人盟誓习俗，那时的盟誓中有这样的套语：（愿此盟长久）"如同太阳、如同河流"（永久不变），而且人们还要指着（黄）河发誓。（汉译注：这两句原文分别是："有如日、有如河"、"指河为誓"。）我们看到，这盟文有意识地暗示古代会盟习俗，但并不明确地提到汉人献祭仪式，对吐蕃习俗更是如此。

在这次和盟之前，双方还有书信往来。其中吐蕃赞普发出的信（〔伯希和〕第98页；《册》981卷），提到在706年已

经进行过一次盟誓（〔戴密微〕，第293页）。但是唐朝方面参加盟誓、签署盟誓的代表都已去世，应当重新会盟（汉译注：汉文原文为："其汉宰相入誓者并已殁。……当令望重立盟誓"）。舅（唐）和甥（吐蕃）都亲署盟文。结果他们（汉译注：指吐蕃方面）重作签署，但唐朝代表则"作咒"，意指在献祭之后"作咒"。（汉译注：汉文原文为："皇帝亲署誓书事，复遣宰相作誓；外甥亦亲署，宰相亦作咒"。）但现在这些都没全办成。已经发生了一些劫掠事件，应当重立盟誓（汉译注：汉文原文为："及至今日，阿舅手署不见，宰相作咒亦无。又西头张玄表将兵打外甥百姓，又李知古亦将兵打外甥百姓，……要须新立盟誓"。）在这一文献中没有明确提到要举行什么样的仪式。敦煌藏文文献同样也没有提到。我们不得不放弃作进一步考察的打算。

注释

① 〔马伯乐，1934〕、〔穆理，1947〕、〔奥宾，1978〕，又参看石泰安：《1966—1967年研究成果综述》，刊《法兰西学院年刊》第67卷，1967—1968年年号，第411—415页。

② 大家知道，《书经》《汤誓》篇、《泰誓》篇（古弗俄尔：《书经》，第103页、第171页）中有汤王对其臣属所作的训词。首先，汤王对其臣属说，要有"信"，不应"食言"，这是指毁约（《左传》中也有这一词语，见"僖公十五年"）。藏语中也把败盟叫作"食言"（མནའ་ཟ་བ་）。《格西曲扎字典》错误地将这一词语解释为"发誓"。达雅字

典的释文是正确的：“毁约”（岱斯戈丁〔Desgodins〕和叶什开字典也都正确）。这个义项在敦煌写卷中已得到证明（P·T·126第7—8行）。该写卷在列举各种邪恶行径时提到“不谨慎、不能克制、甚至食言（མནའ་ཡང་བཟའ，P·T·1134第92行又作མནའ་ཟོས）。

③ 段玉裁（1735—1813）著的《说文解字注》中说，人们用献祭动物的血书写盟文（由此得到一个名称）“赤书”）。人们写完后要用这种血涂抹嘴唇，来念诵（口头地、高声地）写好的盟文。借助于这一古典材料为基础的传说，“歃血”这一词语才获解。在十一世纪初，人们还在引述了《周礼》时指出一些遵循盟誓程序的民族。日（中亚、印度）拍打骨头，越（越南）割开臂膀，而在汉地（中国），人们歃血《册府元龟》，981卷，中华书局版，第11524卷正面）。《淮南子》（卷11、5页正）部分地复述这一区分：“越咬指，汉歃血”。

④ 关于考古发现的例子，见〔陈，1966〕以及《文物》1975年第5期上发表的四篇讨论候马盟书的文章。

⑤ 白马祭由汉代的与匈奴（《册府元龟》981卷，11525页）的会盟和唐代的与突厥和高丽（同上980卷）的会盟得到证实。有时人们把白马和“黑”（灰色）牛相联系，有时又把它们对立起来，至《易经》时代以来它们分别代表天与地（《易经》“乾”卦和“坤”卦；关于和盟及辽、元朝，参见〔奥班1978〕）。

⑥ 《三天内解经》，《道藏》8—6面，第1196号，上卷，第6页正。人们还可以找到更多的例子。参看《抱朴子》，《诸子集成》版，18卷，92—93页。

⑦ 我们已经看到“申”这个词用于汉代盟誓的例子。它和“重”一样，指“再次确认”。在写于730—734年和盟之前给吐蕃赞普的一封信中，唐朝皇帝提到文成公主、金城公主的联姻。他表示要派一个使臣去确认有信用的盟约（“申信约”）。

⑧ 人们也许会注意到，一个佞佛皇帝，梁朝的武帝在517年曾发布过一道诏令，禁止在宇庙里献祭动物，无疑也禁止向天地献祭。魏朝在472年也发布过同样的诏令（参看〔弗兰克，1936〕，第Ⅱ卷，第166页及第Ⅲ卷，第77页）。623年，按照唐代的规矩，在太庙举行过一次对天神的献祭活动，其中包括献祭一种大的牺牲（“太牢”，即牛），三只羊和三头猪（《唐会要》23卷）。按照《礼记》“太牢”包括“三牲”：牛、羊、猪，这些被戴密微称作“三牲祭品”（1952，P230，关于756年唐蕃会盟的注）。吐蕃人是熟悉汉人习俗的。在吐蕃人所译的《书经》（P.T.986）中，汉语词组“柴望大告”被意译为：“在柴堆旁，放上三种牲口，点上火，祭天”。（参看〔石泰安1983〕第203页。）在821—822年订立的盟约的藏文本（没有汉译文）中还有使用这一译法的另一个句子（同上书，211页）。

⑨ 关于碑文见〔理查逊1985〕中按照字母排列的索引。关于《传记》、《纪年》见〔图齐，1940〕，关于诏书，见〔图齐，1950〕。

⑩ དམ་ཚིག是梵文词Samaya的译语，意思是“盟誓关系”（《翻译名文大集》第1438条）。有时人们也说成ཐ་ཚིག（821—822盟文第64行），有时也说ཚིགས（文书、书面文件）。人们也更多地写成གདན་གཙིག，而不是གདན་ཚིག（理查逊，

“论据”）。托玛斯（1957，第一篇，第103行）写有ཐ་ཚིགས，指马与人的盟誓：ཐ་ཚིགས་ཉི་སྣམ་ལ་བཆས་......མནའ་བཅད་མཐོ་བཅད。在《十万龙经》中我们可以看到完全相同的句子，而该书肯定是后世作品：ཐ་ཚིགས་སྣམ་ལ་བཅས། མཐའ་དང་མཐོ་ཡང་བཅིས།

⑪ 在谐拉康碑文（〔理查逊1985〕46页13行）中写有：དབུ་སྙང་གཙིགས······གནང་བ（赞普降诣（བཀའ）赐盟（给一个僧人）。དབུ་སྙང和གཙིགས之间没有区别。

⑫ “宰杀”这个动词始终是用བཀུམ、འགུམ，从不用བསད，后世文献中也是这样，821—822的盟文中也已经是这样。我在《西藏的文明》（第二版，第175页）中犯了个错误，认为盟誓要伴有献祭。文献明确说首先是赞普答应老臣，在他死后，他要为他用一根石柱（？）建造墓室，他还要杀一百匹马。在这之后他才宣读誓文。据两《唐书》〔伯希和1961〕，第16页和97页，当714年吐蕃败北后，他们派出一个代表团到败北的地方给死难的勇士进行祭祀（“祭战死士”）。《唐会要》（十世纪成书，北京中华书局1955版，第97卷，1729页）中说，在吐蕃，人们要宰杀一匹马和/或一头牛（或数匹数头）去陪伴死者，它们的头要放在坟墓上。这一说法在《通典》（190卷）已经能找到。两《唐书》略掉了这一句。有时人们也把吐蕃人同与之通婚的民族，特别是羌人相混淆。在宕昌部落中，人们每三年要宰杀一头牛和一头羊（或数头）来祭天（《通典》190卷，又《太平御览》795卷；《册府元龟》961卷说是党项和宕昌）。有一条史料说，有个汉人被吐蕃人杀了，而他的尸体被剁碎用以祭天。但这一风俗实际是姚州蛮人的，他们臣服于吐蕃（伯希和15页和95页）。为死者献祭动物在毗邻吐蕃的附国中得到证实

（《隋书》83卷《册》961卷）。

⑬ 就现代的藏人而言，S·Ch达斯（〔字典〕，བཀའ་ཁྲིབ་条下）指出，康地部落有宰杀牲口，对着牲口血宣誓的风俗。在史诗（指《格萨尔》——汉译者）的一个章节中，在缔结盟约时，人们宰杀了一头野牦牛并食其肉，歃其血（〔卡什维斯基，1972〕，381页），

⑭ 〔沙琬，1904〕，第486页及〔1903〕，第430、438页。

⑮ 在南面碑文上有藏汉两种文字的有关盟约和会盟仪式的记录。东面只有藏文。北面和南面是双语的，但只列有吐蕃会盟使（北面）和唐朝会盟使（南面）的名单，名单上有名字和官位。但到底是汉文本译自藏文本还是相反，目前还是个问题。两个文本并不完全一致。藏文本已被先送到汉地，戴密微（299页）提出，汉文本只不过是答复，必要时用作盟约的条文，但不一定作为碑文的底本。劳弗尔（1914〕69页，注②）认为两个文本是由"拉萨的藏汉起草盟文小组同时写成的"。他还颇有见地地说："藏文本的用词在某种程度上说是一种汉式的官场用语的模式"，我们已经看到（注⑪）藏文本只用一个词གཙིགས来对译汉语不同的词（盟、誓、约）。按照对等国家之间的会盟十分自然的做法，藏文本首先提到吐蕃，然后再说到唐朝，而汉文本则相反，首先是"唐"，然后是"蕃"。但在第26行藏文本写作"蕃、唐"，这是很自然的，但汉文本也是同样的次序（蕃汉）而不是相反（使用"རྒྱ"的对应词"汉"，而没用"唐"），在《旧唐书》中，在吐蕃人送来的文本中也同样是"蕃汉两邦"（伯希和74页误译为："汉蕃两封"）。如此，则藏文本是母本，汉文本是译本。在藏文部分（东面）里，碑文说

汉人在长安登坛而吐蕃人则在逻些。“坛”这个词（汉文“坛”藏文作དཀྱིལ་འཁོར）在这两种语言里也都指曼陀罗（戴密微299页，注④）。它在这里不可能是密教的仪轨术语。藏文词还指“圈、圆”，无疑也指坛。如此则汉文词“坛”无疑是母本，而藏文则是译本了。

⑯戴密微（第230页注）对这个问题论述得很清楚，他不同意图齐的观点（〔1940〕，73页），后者坚持认为苯教影响的长期存在。这是对《新唐书》那一章开头部分逐项罗列的材料或概况中所说的吐蕃当时情况的一种看法。吐蕃人有重鬼右巫（“巫”这个词在赞普时代的汉文文献藏文译本中被译成“བོན་པོ”）的习俗。他们喜浮屠之法、习诅咒，“国之政事必参决于桑门”（〔戴密微〕234页注4）。戴密微准确地再现事实，在822年会盟时，巫（苯波？）在场。当唐使来到时，他们列队于王帐周围的甲士旁。但他们不参与会盟。

⑰在这一段中，盟文拟定人使用了《书经》中的一个词语（参看注⑧）。同821—822年会盟更有关的岱噶愿文中（〔托玛斯〕，第93页；原本第36页正面）说，吐蕃赞普具有赋以“神的姿态”。他比其他国王都更伟大更具有权势。他象苍天一样覆盖着世界，象大地一样承托着世界（P.T.16，第25页下）。这正是汉人的套语（参看〔石泰安1985〕，第114页）。它用于对突厥人（《册》卷98。第11509页，第11511页下）指隋朝皇帝，在821—822年的盟文中也使用了这套语（〔伯希和〕第73页；《册》第11531页）。

⑱据〔夏格巴，1967〕第49页，倒下的石碑在本世纪初还在。《巴协》（石泰安本，第74页）提到廓布梅茹(ཀོ་ཁྲ་མེ་རུ)，

并提到两个庙，一个是“汉王”的，另一个是吐蕃赞普的。733年曾在同一地方竖立过两通石碑，一通汉文碑，一通藏文碑，但都毁于738年。

⑲《旧唐书》（〔伯希和〕，第72—73页）及《册府元龟》中有唐朝会盟使用的套语：唐已经受命于天（被天委派）而统治八方。借助唐朝“圣哲般的教诲”，各民族都臣服，等等，（汉译注：这一段原文为“惟唐承天，抚有八紘，声教所臻，靡不来廷。”）伯希和在翻译这两个文献时将“声教”译作“教化影响”。在783年的盟文中这一词语再次出现（〔伯希和〕，第43页）。藏文就是གཙུག་ལག。

⑳按照《唐会要》（〔李〕，第70页），王会寺是在城西。关于这个“寺”下面还要作考察。“王会寺”这个名称可能是指两国代表团为称作“会盟”的立誓结盟活动而会面这一事件。拉萨碑刻中东面碑文说，会盟地点是在首府（ཀེང་ཤི，汉文“京师”）西面的ཤིག་སང་ཟི。这一译名还不太清楚。〔王尧〕（第59页）指出，765年在兴唐寺缔结了一个盟约。但是ཤིག་སང་ཟི可能不是兴唐寺的译名。我考虑，就象ཀེང་ཤི是“京师”的译名一样（意思是“首府”），在同一文献中，ཤིག་སང་ཟི也不会是一个专用名词的音译，而可能是一个普通名词，即“释僧寺”（Śiäk-seng〔?〕-zi）的译音。

㉑“加书”，〔伯希和〕（第73页）译作：“增加盟文”，但从783年的盟文（〔伯希和〕，第45页）中可以得知这一词的意义，那篇盟文说到不要把（盟文）放在土坑中（“不加于坎”）。

㉒见〔戴密微〕第230页。从字典上看，“郁金”在佛经中是指藏红花（藏文གུར་གུམ）。望月（Mochi-zuki）的书

（〔字典〕Ⅱ，第1336页）中列有“金刚水”一词（Vajrādaka；藏文རྡོ་རྗེ་ཆུ）是指灌顶仪式中的宣誓用水。当人们发“誓愿”时，饮用这种水的受灌顶者便发愿或立“誓约”要成为菩萨。作者还补充说（第十卷，第470页，据《大日经疏第5卷），发愿时要用一种“香”水，要对着这种水念咒语，以便获得“加持力”（以便信守盟誓）。藏人对这种水很熟悉，称作མནའ་ཆུ“盟誓水”或རྡོ་རྗེ་མནའ་ཡི་ཆུ་བོ“金刚盟誓水”《史诗》《洛林篇》〔ཀླུ་གླིང〕，图齐本第198页正面：ཁ་ལ་མནའ་ཆུ་བསྒྲད་དེ་དམ་ལ་བཞག། 《པདྨ་ཐང་ཡིག》〔莲花遗教〕第17页页下：དམ་ཆུ་འཐུང་ནས།གནས་གསུམ་དམ་ཚིག་རྡོ་རྗེ་བཞག）。我们看到，逻些会盟吐蕃人仪式无疑是属于密宗式的。

㉓〔夏格巴，（96）〕第49页错误的写到，人们召唤“日、月、星三圣贤”。

㉔参见〔伯希和〕46页；盟文是由大臣跪着念的。

㉕〔仁井田升〕，824页及〔戴密微〕230页引用了陆贽（754—805）写于786年的致吐蕃大论的一封信。在信中他概述了盟文，盟文中有一句：“告于皇天后土，诸佛百神”。这是戴密微所引的文集（《全唐文》等），但在仁井所引的陆贽的文集中是：“诸物百神”（《陆宣公翰苑集》10卷，7页背）。

㉖〔平冈武夫，1956〕，第2538号；参看〔足立喜六，1933〕第291页，注8。

㉗佛陀可以被称作“神”，比如在《酉阳杂俎》第十卷，第7页上，“在佛寺中总有神像”。关于佛陀在藏文中被称作“神”参看〔石泰安1983〕，第190页及〔1985〕，注23和46。

㉘关于该赞普掌政（755年）前的历史时期，戴密微认

为（第185页，注3），在781年由官方派出的两个传教者来到（汉译注：指汉文史料所记的“初吐蕃遣使求沙门善讲者，至是（建中二年）遣僧良诱、文素二人行，二岁一更之”〔《唐会要》〕一事。）之前，没有任何表明有佛教存在的迹象。但他又补充说，一份自西宁至逻些的路线图（晚于749年）提到，在罗布泊附近有一“（金城）公主佛寺”，在离逻些更近的地方，有一“大王祭祀神灵”的场所（无疑是指“祭神”，但“神”也可指佛教神灵）。在大王住处附近还有一座“佛殿”。慧超在他的游记（727—728年）中只是根据传闻提到了吐蕃。据他说，吐蕃没有佛寺，吐蕃人也不知佛法（〔福哈斯，1939〕第443页。汉译注：这一句汉文原文是：“至于吐蕃，无寺无僧，总无佛法”。）。

引用书目

足立喜六，1933，长安史迹研究，东京1933。

F·奥宾，1928，《天与及地狱之神的牛》，巴黎1978。

J·巴考等，1940，《敦煌吐蕃历史文书》，巴黎1940。

E·沙畹，1903，《宋云乌仗那及旃陀罗游记》，BEFEO、1903。

——，1904，《G弗郎的报告》，《通报》1904，史苇湘1982，《丝绸之路上的敦煌莫高窟》，刊《敦煌研究文集》，兰州1982。

P·戴密微1952《拉萨法诤》，巴黎1952。

O·弗兰克，1936，《中华帝国史》，柏林，莱比锡，1936。

W·福哈斯，1939，《726年前后慧超在印度西北部和中亚的朝圣旅行》，柏林，1939。

平冈武夫，1956《唐代的长安和洛阳》，东京，1956。

R·卡什维斯基，1972，《格萨尔对迦湿弥罗的防御战》，《中亚研究》1972。

H·马乐，1933，《论“ming”》，《亚洲学刊》，1933。

——1934，《中国古代审判过程中的宣誓》，《汉学佛学集刊》，1934—35。

J·程理. 1947，《To-tchouan的盟誓格式》，《通报》，1947。

仁井田升，1937，《唐宋法律文书研究》，东京，1937。

P·伯希和1961，《西藏古代史》，巴黎，1961。

H·R·理查逊，1985，《西藏古代碑铭集》皇家亚洲学会，1985。

W·D·夏格巴，1967《西藏政治史》纽哈文及伦敦，1967。

R·A 石泰安，1983《西藏古史I》，BEFEO 1983。

——1985《西藏古史Ⅱ》BEFEO，1985。

——1970《关于西藏基波葬礼的一份古文书》《亚洲学刊》1970。

陈蒙家，1966《东周盟誓与出载书》《考古》1966—5。

F·W·托玛斯，1957《东北藏民间文学》，柏林，1957。

G·图齐，1950《吐蕃王陵》，罗马，1950。

王尧，1980，《吐蕃金石录》北京，1982。

译自《通报》（P.T.）1988年号

《奈巴教法史》考

于伯赫 著　　沈卫荣 译

在西藏学研究刚刚开始的时候，乔玛和艾米尔·施拉金特维特就已经分别在1834年和1897年提到了奈巴班智达的名字。藏文史籍中也屡次提到一本由奈巴班智达著作的教法史。但是这部书迄今仍未公之于世，就是在西藏也是一部极为罕见的著作。

1974年，察班哲康（T. Tsepal Taikhang）发表了一部用无头字书写、包括55页的手稿。题为《奈巴班智达著古语花鬘》一书（སྔོན་གྱི་གཏམ་མེ་ཏོག་ཕྲེང་བ་ནེའུ་པཎྜི་ཏས་མཛད་པ），他没有肯定，这是否就是《奈巴教法史》（ནེལ་པའི་ཆོས་འབྱུང་）。根据《青史》的记载可知，奈巴班智达的全称为扎巴门兰粗称（གྲགས་པ་སྨོན་ལམ་ཚུལ་ཁྲིམས），据伏斯特里库夫（A·I·Vostrikov）所说，这部教法史的名称是《佛宝之光》（བསྟན་པ་རིན་པོ་ཆེའི་གསལ་བྱེད）。经复查证明，伏斯特里库夫已经察知了这部史稿的名称，但也误定了这儿引用的奈巴班智达门兰粗称的教法史的后续名称。人们很容易觉察到奈/奈乌（ནེལ/ནེའུ）有可能是别写，此外还有这位奈巴班智达的名字最后部分的差异。这一点出现在抄本《花鬘》的题记中，云："这部关于往昔事件的记述名《花鬘》，是佛教僧人扎巴门兰罗卓在奈

乌大寺，根据许多古本写成，暂且圆满”。相同的名字在《花鬘》中出现过两次，而扎巴门兰粗称这个名字在《青史》中仅被提到一次。

奈巴班智达的一部传记并不知名，传记文字也很贫乏。这个题记中还指出，扎巴门兰罗卓是奈乌寺的一名成员，奈乌寺被认为即是奈乌托（ནེའུ་ཐོག）或桑普奈乌托（གསང་ཕུ་ནེའུ་ཐོག）大寺。《青史》也明确地记载，他是这个寺院的成员，从这一点可以推知，他应该被算作噶当派的僧人，奈乌/奈巴这个名字与寺院名称是否有关系？或者他是否与五世达赖喇嘛提到的名叫奈（སྙེལ）的领主有关联，目前还无法确定。关于这位奈巴班智达的生平年代，《青史》提供了一个小小的暗示，它提到：奈巴班智达曾为赛林巴扎西班（གསེར་གླིང་པ་བཀྲ་ཤིས་དཔལ，生于1292）授僧职。下面一个见于《花鬘》中的段落也指出了这个时间，它在提到这部著述时说：“本钦菩提萨埵贡嘎软奴（དཔོན་ཆེན་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་ཀུན་དགའ་གཞོན་ནུ）为乌思藏的俗部和僧部制定了达尔罕法和象白幔一样的宗教法，具大恩德。在奈乌大寺，阴水羊年6月15日，一位不甚饱学者得到三藏。僧人扎巴门兰罗卓仔细地遵照”。本钦贡嘎软奴是在1281年遭暗害的本钦贡嘎桑波之后的第二任本钦（应为第三任本钦，译者）这个引人注意的阴水羊年是1283年。因此，奈乌班智达的《花鬘》早于布敦的《教法史》和公哥朵儿只的《红史》。

以下将可澄清，《奈巴班智达教法史》的引文是否源出于《花鬘》，在《青史》和《教历欲施全集》（བསྟན་རྩིས་འདོད་སྦྱིན་གཏེར་འཁྱིལ）中的引文不过是其翻版，而《新红史》、《松巴堪布书》和《工朱书》（ཀོང་ཇལ）则指名与《青史》有关，

是否如此这儿可以不予考虑，但最好试作比较以说明之。

奈巴班智达在三个地方表现出了他的独特见解，现转引如下。

1. 佛教时间的计算

《教历》15	《花鬘》54a，1—3（163）
奈巴班智达说：（释迦牟尼）生于水鼠年，八十岁在六月八日涅槃。	（释迦）牟尼生于阳水鼠年，在他活到八十岁时，于六月八日进入涅槃之境。

2. 在乌思藏灭法和再弘的时间

《青史》ka，27b，7—28a，i	《花鬘》37a，1—3（131）
对此，奈巴班智达扎巴门兰粗称云：阴铁鸡年后108年间无有佛法，在第109年，即阴土鸡年教法重又产生。	到彼时，在阴铁鸡年灭法以后，至阴土鸡年重取火种，109年间，乌思藏四茹没有比丘的称号。

3. 教法在西藏的开始

藏文著述都一致地将教法在西藏的出现与拉脱脱日的名字连在一起。大约只有象扎巴坚赞、布敦、公哥朵儿只、巴俄祖拉等几个署名的作家，他们对教法的开始的描述尽管措词略有差异，但大致是这样的：在赞普拉脱脱日时，有《宝箧经》和/或者《百拜忏悔经》（སྤང་སྐོང་ཕྱག་རྒྱ་པ）以及其他一些东西自天空降至雍布拉康宫顶。赞普将其名之曰“宁保桑瓦”，并为之膜拜。与这个迄今仍很有名的传说相反，奈巴班智达将教法的开始当作一个真实的事件来传述，就象在《青史》的一段引文中所提出的一样。

以下将奈巴的引文的前后文放在括号中重又标出，恐怕是合适的。

《青史》ka，20a，1—5

在拉脱脱日年赞在位时，《宝箧经》和《百拜忏悔经》等自天降下。由于他对其膜拜，所以国王的统治和寿命都得以延长。这就是著名的神圣的佛法的起源。

奈巴班智达说：

苯波崇拜天空，他们说：这是从天上来的，这是苯教言论，实际上是班智达罗赛措和译师李提斯将这些经书带来的。国王无法阅读这些经书，也不能理解其意义。班智达和译师便返回了（这种说法似乎是正确的）。《巴协》中有云：后来，巴赛囊去了尼泊尔，和堪布细哇曲（Sāntiraksita）相见。堪布说：吐蕃之赞普、您和我，我们三人在饮光佛（kāšyapa）的时候，作为牧鸡女的三个儿子，要实现在吐蕃弘扬佛教的愿望。赞普还没有出生，您还不够年长，我必须在这儿长期地等

《花鬘》13b，3—14b，4(84—86)

在拉脱脱日年赞在位时，神圣的佛法开始。若要仔细地解释它的历史，那么，当这位贵人掌握政权的时候，李提斯和吐火罗译师罗赛措二人前去迎请印度班智达堪布李敬。当李敬向这位赞普传教时，他无法教他，因为西藏尚无文字。他献给了这位国王《宝箧经》和盖有牟陀罗印的用金字写的六字经，其后他说："只要对此顶礼、崇敬和祈祷，就能得到您所希望的加持。而我若留在西藏，则并没有什么用处"。于是他便去了汉地。大部分能依者（说），《百拜忏悔经》随着日光降落在宫殿的最高顶上。这种自天而降的说法是苯教方面的一种伪造。赞普为其取名"宁保桑瓦"，把它放在一张珍宝座上，在一个装饰过的帷幕里面，装满了酥油、酒等等，

待新一代的吐蕃赞普。(李提斯将菩提萨埵译作罗赛，将措和细哇措连在一起)。

为了顶礼、崇敬和祈祷。这位赞普一生获得了两个身体（似乎），并很长寿。一位瞎眼的王子重又睁开了眼睛，黎民百姓获得了吉祥。统治和权势大有发展。后来，桑耶寺建造后，“宁保桑瓦”也被放置于一白塔中，我如是听闻。

+这是一个黄色的卷筒纸。

++用ལན་ཚ文字。

在奈巴班智达关于教法的计算（1和2）的资料被引用的同时，他关于佛法起源的观点也形成了一个大的例外，在这些资料中有许多不同的观点，藏族学者从中产生了他们的计算。他对超自然的自天降临说的批评态度和他对首次与佛教接触的历史的观察方法，受到了第五世达赖喇嘛的激烈批评：“《青史》中所引用的奈巴班智达和《巴协》的观点，虽然也是学者的言论，但奈巴认为不是自天而降的主张未免是见识不广之言。就佛法初传的缘起而言，圣者化身（拉脱脱日）的超自然的能力和慈悲是无法想象的”。

然而，奈乌班智达也援引了古代的文献。特别是关于用来支持他的观点的资料，他说：“这是（包含）在一部黄色的卷纸中的”。虽然迄今为止没有能够确认他的说法的资料问世，但这并不能减少他的观点的价值。

现在看来，在《花鬘》中提到的传教是完全有可能的。根据《花鬘》和许多其它藏文资料，赞普拉脱脱日生活在松

赞干布以前150年，与此同时，佛教已经在中亚得到了广泛的传播，第一位汉地香客也已经经由中亚游历了印度。李敬这个名字（梵文作：Sudatta）对于一位印度班智达来说是合适的，至于这位吐火罗译师的名字罗赛措的一个梵文对应词则未被证实。但谁是李提斯？这位没有更详细说明的人物首先带来了一个不可解决的勘同困难。名字的组成部分"李"诱发人们去将李提斯与和阗联系起来。也可能在其后面隐去了一个汉文名字，因为李提斯和吐火罗译师邀请来的印度班智达继续前往汉地游历。冀求在李敬带来的经书《宝箧经》和《百拜忏悔经》的题记中，象通常一样能找到一些历史记载的愿望未能实现，这两部经书被收入了《甘珠尔》中。在前一部经的简短题记中仅仅罗列了校对者的名字，后一部经则压根就没有题记。它没有说明这是从哪一种语言翻译过来的。按照布敦和《大臣遗教》的说明，这两部经都是吞弥桑布扎翻译的。很显然，难道还有什么比翻译先前已有的、并且已经受到极大尊崇的第一部经书更加重要的东西吗？

虽然奈巴的叙述被人认为不是一个历史的真实，但西藏佛法初传这一事件的澄清，只有在有更进一步的资料可供利用的情况下才可能实现。

以上的比较清楚地说明，虽然不是逐字逐句的引文，但可明确地发现，引文1和2，甚而至于3，就那些与苯教有关的议论而言，它们在意义上都与《花鬘》完全一致。

不过，关于促成佛法与西藏首次接触的那个人物，在《青史》中出现了一个明显的混乱。管译师虽然用这样的字句来肯定奈巴的观点："这看来是正确的"，但紧接着印度

班智达和他去汉地的旅行被遗漏了。罗赛措变成了班智达，李提斯则成了译师。造成这种偏差的原因，或许是管译师为了寻求与《巴协》中的叙述建立一种联系，以便能将罗赛措与细哇措勘同起来。他对《花鬘》中的观点作了改造，最终又将教法在西藏的缘起返回到神话传说之中。

迄今为止已知的出自《奈巴教法史》的引文与《花鬘》的一致性证明将这两部著作勘同的假设是正确的，虽然由于在只有一种抄本可供利用的这样令人失望的情况下，许多问题，例如作者的名字等，在对这部文献作进一步加工时一直存在着。

译自马丁·伯劳恩和克瓦尔尼编：《西藏研究》，苏黎世大学人类学博物馆，1978。



英国馆藏斯坦因收集品以外的藏文文献史料

齐美热达 著　彭陟焱节 译

华德尔的西藏手稿收集品和木刻版

奥斯汀·华德尔（Austin Waddell）博士不仅是荣赫鹏使团的人，同时也是使团的考古学家。为了给西方学者提供研究印度古代历史的原材料，他在印度的英国政府的赞同下和利用西藏使团提供的机会设法搞到了大量的手稿收集物和木刻版。在那时的学术界中，这是一个被忽视的地区，至于它兴衰的历史，在印度本土上几乎没有原始文字材料残存下来。华德尔亲手挑选了近二千册，包括几千篇单独的论文，其中大约有四分之一是手稿。他还摹拓了拉萨古代石碑和抄录了法令和碑文，并且得到了许多西藏的卷轴画和唐卡。华德尔叙述他的收集品共有300多车，它"远远多于已流到欧洲的最庞大最富有的西藏文化收藏品"，他的这一描述也许不包括圣·彼得堡（列宁格勒）的著名的收藏品。

使华德尔相当遗憾的是，印度政府在1905年决定将他的收藏品拆散分配给其中四个主要的大图书馆，并使之与当时在英国的东方学研究会联合，即大英博物馆（现在英国图书馆的东方国家的手稿和印刷书籍部），印度事务部图书馆

(现在也是英国图书馆的一部分)以及牛津和剑桥大学。虽然以前许多英国图书馆也收集了一些西藏的书籍，但是华德尔收集品极大地提高了它们的规模并丰富了它们的内容，且至今在英国的西藏各种书籍收藏品中继续占有重要地位。英国图书馆拥有西藏手稿和木刻版的总数在世界上除了西藏、汉地和列宁格勒外，可能是最大的。这应感谢华德尔的努力，他汇集的资料使最新的西藏图书馆在自由的世界中很快地被学者们接纳。

英国图书馆东方手稿和印刷书籍部(OMPB，前大英博物馆)的收藏品

这是联合王国中最大的独一无二的西藏书籍收藏地。实质上它包括大英博物馆分出的部分华德尔收藏品和查尔斯·贝尔收集的书籍和手稿。我们已经注意到这些书籍和手稿在近代英藏关系的历史中的重要性。这当中还包括现代的其它收集品。最后这部分收集品包括大卫·施耐尔格鲁夫(Daviol Snellgrove)教授收集到的十九种著名而重要的苯教文献，他最近在伦敦大学的东方和非洲研究学院工作。这是他在1956年去桑木林寺(Samling)访问时，在堆波(Dolpo)得到的。堆波是一个农奴主的领地，现在合并到尼泊尔的西北部。苯教文献的收集引起了相当的注意，尤其是华德尔收集的少数苯教手稿被全部分配给印度事务部图书馆。施耐尔格鲁夫教授收集中的十部手稿具有早期苯教文笔风格，据估计至少是十六或十七世纪的作品。这些较古的手

稿主要涉及《大圆满法》教义或是基本的苯教经典《母续》。其他新近的收藏品包括两幅漂亮的书法和写在黄色丝绸画卷上，加以彩饰的法令，它们是第五世达赖喇嘛和第三世班禅喇嘛分别于十七世纪和十八世纪创作的。

在英国图书馆的东方手稿和印刷书籍部收藏的华德尔收藏品中，最重要的可能是106卷独一无二的甘珠尔手稿摹本，它是1732年在扎什伦布附近的纳塘印出的丹珠尔木刻版摹本的补充。这些正好是珍贵而有趣的作品中的两个实例，但篇幅不允许我详细提及它们。

印度事务部图书馆收藏品

印度事物部图书馆当然以它拥有奥瑞·斯坦因（Aurel Stein）先生在敦煌发掘的大量西藏文献收藏物而著名。我还没有机会细致地审查过这些收藏品，所以在此我就不打算介绍它们了。印度事务部在它的图书馆被华德尔的劳动成果充实以前，拥有许多有趣的西藏收藏品。它们包括纳塘版甘珠尔（105卷装订本）和丹珠尔（223卷箱）的摹本，它们是当时驻尼泊尔政治代表霍德格森（B·H·Hodgson）先生赠送的。同时，还有十四卷有关般若波罗蜜多经的北平红版甘珠尔，大约是在1846年由圣·彼得堡研究会捐赠的。

印度事务部图书馆和大英博物馆是华德尔收集品书籍收藏的两个主要图书馆，他们珍藏的华德尔所收集的书籍量大致相等。在印度事务部图书馆收藏品中，还包括另外96卷纳塘版甘珠尔（有四卷已在运送中丢失）和华德尔赠送的私人收藏品中得到的29卷最好的，加了彩饰的，关于藏传佛教宁

玛派高级教义的手稿。图书馆除去后来的作品从华德尔的正式收藏品中得到了大约370部手稿和木刻版作品。两年后，即1907年，由德力森·罗索（E·Denison Ross）博士购买的另外33部手稿和45部木刻版增添在图书馆的西藏收藏品上。那儿还有最近收藏的东西，但是随着印度事务部图书馆并入英国图书馆后，同意将它新收藏的作品留给东方手稿和印刷书籍部的西藏部，作为英国图书馆中藏学研究的特殊领域。

牛津大学

波德莱恩（Bodleian）图书馆是牛津西藏文化的原始资料的主要收藏地，并且在1905年分享华德尔的收藏品前，它就拥有许多有趣的收藏品。它们包括1885年由埃米尔·希莱根特梵特（Emil Schlagintweit）购买收集的手稿和木刻版，以及1834年加尔各答出版的山道尔·库乐斯——乔玛（Sandor Korosi-Csoma）的藏英字典的草稿部分，同时还包括我们上述提到1783年塞缪尔·忒涅团长（1749—1802)率代表团前往西藏的一些文件。波德莱恩图书馆从华德尔收藏品中得到的手稿和木刻版要比剑桥大学图书馆少一些，当然比大英博物馆或印度事务部图书馆少得多；但是，作为补偿，它分到了包括一套91卷不全的纳塘版的甘珠尔在内的文献。正如我们所看到的一样，印度事务部图书馆得到了另一套摹本纳塘版甘珠尔（它还拥有霍德格森捐赠的一套），大英博物馆得到了著名的甘珠尔手稿摹本，在那时，在四个大的国家图书馆中，只剩下剑桥没有西藏佛教经典摹本。

波德莱恩后来购买的华德尔收藏品中，包括几个有趣的收集品。其中有已故的F·W·托马斯(F·W·Thomas)教授在1956年他死后捐赠给波德莱恩的手稿，和1965年，即W·Y·伊文斯——温茨（W·Y·Evans-Wentz）死去的前一年接受的他的遗产。同西藏手稿和木刻版一样，这份遗产包括伊文斯——温茨为庆祝藏传佛教系列丛书出版而编辑的噶细达瓦桑都（Kazi Dawa Samdup）翻译的部分原文草稿，这套佛教系列丛书于1927年和1954年间由牛津大学出版社出版。

剑桥大学

剑桥大学的西藏收藏物的精髓是由大卫·里特（David Wright）先生提供的，他于1875—1876年在加德满都时购买的收藏品，主要由手稿组成。小部分手稿和木刻版是从华德尔收藏品中得到的，包括四卷王松赞干布传记手稿。正如我们所看到的一样，剑桥在1905年唯独没有得到一套华德尔收藏品丹珠尔，但是在1907年当在圣·约翰（St·John）学院院长查尔斯·泰勒（Charles Taylor）博士临死前几年里，剑桥大学的这一缺憾得到了满意地补偿，他送给大学图书馆一套华丽的德格木刻版原版甘珠尔，共103卷。

图书馆在战后期间收集西藏的材料，特别赋有胆量和见识。它们的收藏品包括一套1951年购买的100卷拉萨版原版甘珠尔，和一套1956年购买的224卷的纳塘版原版丹珠尔。还有许多其他版本的甘珠尔和丹珠尔的缩微胶片复制品及现代复印本。

其他图书馆

英国的其他许多图书馆藏有少量的西藏文献收藏品。伦敦大学东方和非洲研究学院藏有为数不多但是很有意思的收藏品，包括1904年帕理斯（Pallis）捐赠的木刻版和手稿赠品，和许多苯教经籍，以及各种各样的世俗和学术作品。约翰·赖兹（John Rylands）大学的曼彻斯特图书馆拥有十六部藏文手稿和许多摩些文（Moso，即纳西文——译者）手稿，其中包含一些藏文译文和铭文。在爱丁堡大学图书馆和格拉斯哥的大学洪特里安博物馆中的图书馆，也能发现一些藏文手稿。在伦敦的皇家亚洲学会有相当多的西藏文收藏品，包括五十多部手稿，但是对于该馆所藏的手稿内容和主要的作品，我没有详细的材料。位于伦敦NWI的威尔康医学史学院所属的奥斯顿图书馆中，藏有优秀的西藏医学文献收集品，而在伦敦南部弗里斯特·希尔的霍里门博物馆有少数西藏文手稿和木刻印。在伦敦城中，英国和外国基督教社会有一个重要的专门收藏地。除去一、二部佛经原文，还含有超前卓越的基督教的《圣经》的藏文译文。它们包括一些H·A·叶什开的译文手稿，叶什开是众所周知的藏英字典的作者，和1861和1875年间由摩拉维亚（Moravien）派的传教团在锡兰平版印刷出的早期译文。

达摩多罗考

〔法〕戴密微 著　耿升 译

在中国中原和西藏的肖像作品中绘有大量的一名负笈行脚僧的形象，他于其中始终都具有同一种绝对刻板的姿态，虽然也具一些细小的差异。这里是指一名“胡貌梵像”（正如饶宗颐在他对P.3075号敦煌写本所作的解释中指出的那样）的人，即具有西域或印度胡人的那种面庞、头戴和服装，他始终以一只手（一般是左手）执一种麈尾（蝇拂或鹿尾，这是说法大师或其谈话者的一种标志）。另一只手中所执和挂在胸前或固定于其锡杖中的是一名行脚僧的部分旅行用品，如瓶钵、药盆、香炉、念珠，甚至还有一口短刀……他背负的经文往往都是汉地式的经卷，被盛在一种诸如笈那样的篓子或书架上，汉地的学生们都背这种笈长途跋涉以寻求名师。这种装书的工具一般都在上面由一个竹编的圆盖覆盖，有时要悬挂在一根干树枝上(这是否代表着锡杖呢?)，而这根树枝似乎要置于僧侣的肩上或腋下。这种笈始终都相配一只虎，大家还经常在虎像的一角（往往是上方）看到带有光环或饰有光轮的一尊蹲在祥云间的佛陀的面庞，行脚僧也往往是驾这些祥云而行的和尚。

松本荣一于其《敦煌画的研究》（东京1937年版，第147—148幅图版）一书中发表了这些图像中的三幅非常典型的

和以彩色烘托的形像，其中之一收藏于大英博物馆（Ch．00380号），另外两幅分别收藏于吉美博物馆（被编为17683号）和原朝鲜总督府（自从日本殖民统治结束后变成了朝鲜国家博物馆）中的一幅。这后一幅画也出自敦煌，系由于1904—1914年左右考察了中亚的大谷探险团（又称本愿寺探险团）自敦煌携至那里。松本荣一于其解说卷（其书第516—526页）中企图将其中的人物比定为十八罗汉之一，他称之为达摩多罗，同时又把他定为“行脚僧”或更确切地说是巡礼僧。这是不确切的，因为这里更应该是指一名“祖师”、一名入华的番邦人，以在那里需要翻译的一大批经文而说法，正如在印度之外地区传播佛教中曾有过许多这样的人一样。其证据就是中国最大的巡礼朝圣人玄奘的彩色绢画像，保存在东京国家博物馆（松本荣一书，第517页图143；该图同时也转载于望月信亨《佛教大辞典》第1卷，图354中；该图又以大幅彩照刊登于台北的《中国美术》，1976年12月号中了）。他也背负笈，但他的外貌、服装及举止（赤脚穿拖鞋）则完全是汉地式的。著名的艺术史学家秋山光和在他于《美术研究》杂志（第238期，东京1965年1月版，第163—183页，共四幅图版，其中一幅为彩色，第十一幅画像）中发表了一篇资料很丰富的文章，篇名叫作《论带有虎的两幅敦煌行脚僧绢画》。作者认为（第175页）把此人比定为玄奘是不容置疑的。这是镰仓时代日本的一种复制本，其原件应上溯到宋代，这与敦煌文书比较起来已是很晚的了，现收藏于山本达郎的特藏中。将这幅画像考定为玄奘的作法已由在一种宋代巡礼取经人物画汇编中的提及而得到证明，这些人均负笈从印度而归，被画在云中行走（见秋山光和书第175页和注

〔21〕）。

秋山光和文共指出了出自敦煌的七幅负笈僧画。其中最漂亮的两幅都是吉美博物馆收藏的绢画，分别被编号为EO·1141和1138号，作工精良且画幅很大（约为50×80cm）。第一幅画已由秋山光和转载于其书第一幅图（质量很高的彩色细部画）和第二幅图（全图，黑白色）中了，同时也由尼古拉——旺迪埃夫人刊布于她最近的著作《吉美博物馆所藏敦煌的幡和画》（伯希和探险团考古档案第14卷，巴黎1974年版）第207幅图版（全图，比秋山光和第二幅图版的质量更好）中了。第二幅画则刊布于秋山光和第三幅图（全图）和第四幅图（细部图）以及尼古拉——旺迪埃书第206幅图版（全图，更为清晰）中了。由秋山光和提到的其它五幅画均为纸画，画幅较小（约为30×50cm），画工远不精致，尤其是在有关色调方面则更为如此。〔1〕吉美博物馆所藏画MG·17683（秋山光和书第三幅图，第172页；尼古拉——旺迪埃书第208幅图，质量更好一些）；〔2〕大英博物馆藏Ch·00380号画（秋山光和书第三幅图版，第172页；斯坦因：《西域考古图记》第994页和《千佛》图33；松本荣一书图148a）；〔3〕大英博物馆Ch·0037（a）（秋山光和书图4，第173页；《西域考古图记》第947页）；〔4〕朝鲜国家博物馆藏品（秋山光和书图5，第173页）；〔5〕出自同一博物馆的藏品，于1955年收藏入天理的中山正菩特藏中了（秋山光和书图6，第174页）。在由秋山光和指出和刊布的这五幅画之外，还应从中增补本于巴黎国立图书馆伯希和特藏的写本中发现的四种。〔6〕P.3075背（插图33）〔7〕P.4029、〔8〕P.4074和〔9〕P.4518（插图39）。

我们于此还应继秋山光和之后指出这些画的某些特点。在绢画〔1〕和〔2〕中，画中的人物在地上行走并穿有皮鞋，而在其它所有地方画中的人物都是踏祥云并穿着拖鞋（在上文提到的第九幅纸画中画得很清楚）。但在第〔1〕幅绢画中，画中人物的神圣特征则以其头后部的一个光轮以及从其笈中升起的缭绕云雾为标志，在第〔2〕幅绢画中，也有一股类似的云雾出自笈。在〔7〕、〔8〕和〔9〕等幅纸画中，他们驾的祥云以其身后的柱状升起，然后消失于其头顶之上，最后于更高的地方表现为一种隆突形状，我们下文将要讲到的佛陀形象就处于其中。在大部分纸画中，他都戴有一顶宽边草帽或竹编帽，正如汉族农民同时用作晴雨伞的那种笠一样。在第〔1〕幅绢画中，那名僧侣的外貌不大象胡人，大家可以于绘画的左上角丝绢破损的地方辨认出一身小佛画来，而在右上角却有一条粘贴在玫瑰色纸上的题榜，上面写有这样一条题识：“宝胜如来一躯”。其下面以更小的字写有两行诠释性文字，说明该画是由供养人为其幼弟去世二十一周年而布施的。宝胜是钵罗部多罗怛昙的汉名，也是主持向饿鬼（也就是向死者，见由秋山书第175—176页、望月信亨辞典第1270和1914页引证的资料）布施食物之仪轨的五佛（或七佛）之一。但这纯粹是一种偶然的巧合，因为在第〔4〕、〔5〕、〔8〕、〔9〕幅纸画中，大家又发现了这身驾祥云的小佛，带有光轮和光环。它附有一条（或如同在纸画〔9〕中一样付阙如）榜题，榜题中提及同一尊佛名。在第〔8〕和〔9〕幅纸画前面附有“那谟”（顶礼，应读作“那谟”的“南无”）“宝胜如来佛”，丝毫没有暗示一种丧葬仪轨。我觉得很明显，虽然秋山光和、尼古拉——旺迪埃夫人及其他人都如此认为，但此名决不是指负笈僧，

而是指一尊要远远超过他的佛陀。在第〔8〕幅纸画中确实有一名双手捍合地跪在行人面前的僧侣，但由此而认为后者就是一种"应化"，或是该佛陀的化身，那也未免失之偏颇。

颇具想象才能的秋山光和针对本处的宝胜一名而提出了一种极为诱人的假设。在510—514年由梁宝唱编修的一部叫作《名僧传》的文集（现在日本收藏有其片断，已被刊布于京都大藏经的补编中了）中，提到了一名叫作僧表的和尚，他在五世纪初叶可能离开了位于甘肃的汉族——胡族小王朝凉而前往印度，以便在那里的罽宾朝拜佛陀的一种遗物（其著名的化缘钵）。但当时的形势将他滞留在中国中原和印度西北之间的所谓南道上的主要站口于阗了。在该地区一座被称为"赞摩加蓝"的最古老寺院（它是否就是有关于阗的藏文文献中所说的TSar-ma寺呢？见托玛斯：《新疆藏文文书资料集》第1卷，1935年，第104页以下），他仿照制作了一身包金肖像，高十尺并于其前额置有一块舍利，他认为此物代表着宝胜佛，该舍利从空中来自罽宾（上引秋山光和文，第175页）。僧表将其复制件携往了甘肃的凉州。难道我们不能象秋山光和那样认为在中国——印度路上的主要驿站于阗受崇拜的该佛（他被认为将佛教传入了那里）变成了穿越中亚危险的沙漠大碛的僧侣们的保护神了吗？被置于该于阗佛的保护之下的旅行者们的画像在敦煌发现得非常多且一成不变，敦煌是西域之路在汉地的终点。它们可能被这些旅行家作为一种宗教护符和通行证使用。至于要知道这些旅行家们是汉族取经僧还相反仅仅是将佛经传入汉地的布教祖师，那么装饰其中许多佛像的汉文题记使人倾向于赞同这些可能性中的第一种。此外，正如大家在上文所看到的那样，大部

分画像中那些明显的“胡族”外貌则更有利于第二种假设。但大家将会看到，在其中的一幅画（画中的人物确实略有一些胡族面容，绢画工），其外套“右衽”（左襟翻于右襟之上），这是汉族的习惯；“左衽”则形成了胡族的一种家喻户晓的典型特征（见笔者旧作：《中国的左和右》，载《汉学论文集》，1973年版，第193页）。但在第〔6〕幅（也可能包括第〔7〕幅）纸画中，衣服确实似乎左衽。无论如何，这明显是出自我们对这些画像的研究，它们所代表的人物是同一类，更确切地说似乎是用同一名字所指的一种固定形象。

那末，为什么许多作者都以“达（昙）摩（磨）多罗”一名称呼他并将他作为一名罗汉呢？我怀疑这其中有一些出自藏文史料的解释，而这些藏文史料本身又出自汉文史料，对此应负主要责任的人之一就是大探险家或更应该说是考古学家而不是语言学家的斯坦因。大家知道，在西藏就如同在汉地一样，民间信仰和肖像又在印度传统的一组十六罗汉中增加了另外的两个人物。我的两位先生沙畹与烈维在1916年的《亚细亚学报》第7卷第275—291页中论述了新增补的这两个人物。新增加的这两个显赫人物在汉地与在西藏并非完全一样。在汉地，有关这些人物的最早资料之一是由画家贯休提供的，他曾在四川成都度过了其生命的最后几年并于913年初死于那里，这已经是《历代法宝记》之后一个世纪略多一些的时间了。至于西藏的这两名人物，上引两名法国学者都参照了印度藏学家阐德拉·达斯1881年的游记（《拉萨和中亚旅行纪》，1902年第2版，第145页）。其中描述了拉萨的一座小寺院，“其中供有十六位长老……按代表他们由信事男达摩多罗接见的场面而排列，达摩多罗是古代中国

中原最著名和最虔诚的佛教徒之一”。这名达摩多罗或者是Dharmatrā[tā]，一般都被绘于十八罗汉的西藏名表中第十七位中，如在由北京大喇嘛章嘉呼图克图于1800年编制和由潘德于1890年刊布的名人表中。另外增补的两名罗汉是“信事男达摩”（又叫作“达摩多罗”）与汉文中的“和尚”（Hwa—Saṅ）。这后一个名字在藏族人中则以摩诃衍和尚或大乘和尚之名而为人所熟悉，他是敦煌的一名汉人，曾向吐蕃传播被称为禅宗的汉族佛教并于八世纪末的汉——印僧诤会期间捍卫过禅宗教理。由北京的另一名大喇嘛于1860年左右向《罗汉图赞集》的日本作者也提供了类似的资料，这部文集刊布于1862年并由烈维和沙畹引证（见其文第283页），藏族的僧官可能使用了“达摩多罗”（Talamatala）的形式。这两位学者都正确地发现，这些形式“当然是表示着一种汉文的“达摩多罗”，这是Dharma—trata的对音，省略了尾音—ta而形成了汉文中的一种更为平衡的多音节名称，使之“平稳对称”。西藏传说中另增补的两名罗汉中第一位的名字如同第二位（和尚）一样也来自汉地。前一个世纪的另外一名藏学家沃德尔（《藏传佛教或喇嘛教》，1895年版，剑桥大学1934年第2版，第377—378页）同样也宣称，两名藏族罗汉中的第一名是“达摩多罗，在藏文中叫作信事男达摩或居士达摩”，他正确地把此人描述得完全如同大家对敦煌的负笈僧所作的画像一样，沃德尔不加任何考证地将佛陀的小像比定为阿弥陀佛。他同样也是不作任何考证地将这位藏族的Dharmatala比定为绘于印度佛教文献和经院哲学著作中的古代大达摩多罗之一，或为格言偈句集《法集要颂经》的编纂者，或为说一切有部派的这一名

或那一名阿田比达摩大论师，在《毗婆沙论》中提到者，《杂阿毗昙心论》（《大正藏》第1552号）应归于他的人……1921年，斯坦因于其《西域考古图记》第947和949页中描述了他从敦煌携回的两幅画（上引第2和第3号纸画）时，根据沃德尔书为权威基础，以试图把这些画所代表的“取经僧”或“隐修僧”按他的意愿而考证为《法集要诵经》的作者“达摩多罗居士”（原文如此），他变成了西藏人的第十七位罗汉。直到伯希和时，情况就不一样了，他似乎未曾赞同先于他而到达敦煌的这名先驱的观点。秋山光和（其文第167和168页）参照了1910年左右在未将伯希和特藏移至吉美博物馆之前由卢浮宫博物馆亚洲艺术部编制的目录。其中把这两幅绢画都考定为代表着“骑虎的罗汉”，这种考定很可能是出自伯希和本人之手(他于1909年10月24日返回巴黎)。在1935—1936年于伦敦举行的中国艺术大型展览的目录中，则仅仅比较谨慎地写作“骑虎僧”……

因此，什么时候会承认在印度就如同在其它地方一样，同一个名字可能被不同时代的不同人物所享有呢？为什么魔鬼会以一名负笈行脚僧的外貌而代表印度文学传说中的一名祖师呢？早在1931年，魏礼于其《敦煌画解说目录》第42—43页中也提到了印度传说中的三名古代祖师，然后又于他们之中加入了第四位（至少是大家很少能预料到者），一名达摩多罗，他在奈良时代（八世纪）在日本被作为一名祖师，即继……舍利佛和狮子铠（《成实论》的作者被认为是狮子铠）之后的第三位，也就是“南都六宗”之一的成实宗的十代祖师和大师之一。这些宗派各自都保持有包括其先祖画像的“厨子”之一。这些画像的一种帐收藏于正仓院，这是

752年的一卷写本（小野吉妙：《佛教的艺术和历史》，东京1916年版，第709页）。魏礼也没有忽视指出达摩多罗于五世纪初叶翻译的两部《达摩多罗禅经》（《大正藏》第618号）被错误地归于了他，同时还有汉地禅宗的另一个以一种奇怪名称“菩提达摩多罗”的“持衣侍从”之名而著称，他出现于八世纪末左右该宗的一部地方年谱中。

魏礼的整个这条注释（在他不知道的情况下）又由我的那位已故的朋友林藜光于其有关《正法念处经》的著作（巴黎1949年版，第341—351页）中作了发挥。他于书中说明，除了大家可以将之断代为公元最初几个世纪中的几名古代达摩多罗之外，怎样还有一位可能生活在公元400年左右者，他为一名瑜伽行者或佛教的瑜伽师，而汉人则更喜欢称之为禅师。在汉文大藏经中，所谓的《达摩多罗禅经》（《大正藏》第618号）被归于了这名晚期的达摩多罗，此人原籍为印度，但居住在迦湿弥罗，他在山中的隐修处当时成了专心致志地从事三昧禅定修持的佛教僧侣们最喜欢的地方。事实上，这部著作并非是大藏经，而是一种“庾（瑜）伽遮罗浮迷”（《瑜伽修习手册》，在汉文中也叫作《译言修行道地》，这是《大正藏》第618号第300页序言中所介绍的内容。同样还请参阅《法兰西远东学院通报》第44卷，第350页）。其真正的作者并不是达摩多罗，而是另一名罽宾大师觉军，他很可能为达摩多罗的弟子。该经文的原文系由一名叫作佛陀跋陀罗的第三位罽宾人（一名“负笈僧”）携往中国中原，他又于413年左右于今江西庐山译出了该经（《法兰西远东学院通报》第44卷，第378页）。那里当时是由高僧慧远（约为334—417年）主持的一个非常兴旺繁荣的佛教

僧众团体的中心，慧远是当时被称为西晋的中国南方佛教的大祖师，慧远本人也参与了译经并为此写了一篇序（《大正藏》第618号，第15卷，第300页；它同时也被刊布于《出三藏记集》中，见《大正藏》第2145号，第9卷，第65—66页：其中部分篇幅已由林藜光翻译，载上引书342—343页）。他在该序中研究了自己于觉军的《译言修言道地》和《庾伽王摩斯那》（由修行略译）之间发现的由于达摩多罗而造成的教理差异，但该经文的汉译文没有流传到我们手中。还可以参阅笔者有关《瑜伽师地论》（僧伽罗叉造）的论文，（载《法兰西远东学院通报》第44卷，第2期，1954年，第362页注〔2〕和第378—379页）；《高等实验学院年鉴》第4系，1950和1951年）。《大正藏》第618号的另外一篇序系由佛陀跋陀罗和鸠摩罗什的一名汉族弟子慧观所作，它也被刊布于《出三藏记集》中了（《大正藏》第2145号，第9卷 第66—67页）。正如林藜光校订的那样(见其文第348页注〔6〕)，该文将达（昙）摩多罗作为觉军的师傅，而他本人又是佛陀跋陀罗的大师，此人于408年入华。因此，达摩多罗可以被认为是《达摩多罗禅经》的作者，该经在汉地被称为觉军的《瑜伽师地论》。这部著作由于玄奘那颇具权威的名字而备受赞扬，后来变成了汉地禅宗的宗教经典。

当该教派形成一宗时，它便建立了祖师世系，既有印度人也有汉人。对印度人的名表，大家使用了所谓说一切有部那些祖师们离奇不可思议的古老世系，这些人有时被称为罗汉，有时又被称为菩萨，显得有些不合规则的混乱并不统一。正如大家在六世纪初叶的经文目录论著中发现的那两种一般，该经目叫作《出三藏记集》（请参阅烈维1908年于

《亚细亚学报》第93页所作的解释；旧笔旧作《僧伽罗叉的〈瑜伽师地论〉》，载《法兰西远东学院通报》第44卷，第2期，1954年，第373页）。在第一种名表中，最后两位印度祖师是宽军（第52位）和菩萨（！）达摩多罗；在第二种被归于佛陀跋陀罗（印度贫穷的译师，其中国竞争者们的历史狂癖作法以有关其“祖师”们年谱的一系列问题来攻击之）的名表中，达摩多罗在五十四位祖师中占据第二十三位，这就是说这张名表中明显是指说一切有部的古代大师。至于禅宗第一批汉族祖师，大家一般可以计算到六位，其第一位是菩提达摩，这是传说中充满的一位著名祖师。

但情况并非始终如此。在这一问题上的最早史料之一是在敦煌发现的一种有多卷写本的文献，这就是于775年撰写的《历代法宝记》。这部著作于1928年根据S.516和P.2125号敦煌写本而刊布于《大正藏》第2075号中了；后来于1935年又由一名汉人在沈阳刊布，附有大量考证；最近（1976年6月），它又由最佳禅宗史专家柳田圣山根据八卷敦煌写本而刊布，附有一篇很长的导论和日文的译注（《早期的禅宗史》第2卷，载《禅语录》中，由东京的一书房刊布）。《历代法宝记》出自禅宗的一个地方支系，该支系的中心（在四川成都（请参阅《通报》第56卷，1970年，第82页）。其中包括印度二十九位祖师的世系，从大迦叶直到菩提达摩多罗。但经文中还具体解释说（《大正藏》版本第180页；上引柳田圣山文，第59页），如果从中排除了达摩多罗并将他作为汉族六祖中的第一位，那末就只能计算到二十七位了。因此，达摩多罗被与菩提达摩结合为一个混合而又人数众多的人名了，所有这一切现在有时则仅仅剩余一部分了。这样

一来，在《历代法宝记》（《大正藏》本第180—181页，上引柳田圣山书第67页以下）为此人所作的传记（该传与菩提达摩的传奇故事有关）中，首先提到了“菩提达摩多罗”，但在数行文字之后又提到了“达摩多罗”，在其它地方又仅仅提到“达摩”（这是菩提达摩和达摩多罗名字中的共有成份）。菩提达摩本人在中国中原也经常以这种简化形式称呼，尤其是在日本更为如此。

西藏研究在京都的一代有志青年中颇为时髦。他们的一些近期著作阐明了八世纪由吐蕃王权大举向外扩张时在四川与吐蕃附近地区之间建立的文化、宗教和贸易的密切关系。大家可以引证上山大峻的《对有关禅宗的敦煌藏文文献的研究，主要是根据Pt·116》（载《佛教文化研究所纪要》第13期，京都1974年6月，第1—11页）。我们同时还要研究一名前程无量的青年人小留宏允的多篇文章，如《吐蕃禅宗和〈历代法宝记〉》，载《禅文化研究所纪要》，第6期，京都1974年5月，第139—176页；《西藏传说中的菩提达摩多罗禅师研究》，载《印度学佛教学研究》第24卷，第1期，东京1975年12月，第229—232页；《Pt·116号写本中的禅师研究》，载《禅文化研究所纪要》第8卷，1976年8月，第1—31页。有一部晚期和其史料价值令人置疑的著作《拔协》（据今枝由郎认为，这是十四世纪初叶的一部编年史，见《亚细亚学报》，1975年，第126页）。该书已由石泰安刊布并附有法译文摘要（巴黎高等中国研究所1961年版，第18页以下）。据该书认为，一名叫作Sań—Śi（禅师？僧士？或者更可能是一个凭空杜撰的名词）的人自称是唐朝派往吐蕃的一名使节的儿子，他可能被于704—754年执政的墀德祖

赞遣往唐朝以为其儿子——未来的墀松德赞（执政于755—796年）获得有关汉地佛教的经书。在那位禅师回来时，可能在益州（也就是成都）遇到了一名叫作金和尚的僧侣，他向此人传授其教义并给他三部汉文经书。然而，“金”是一名定居在中国中原的新罗僧的姓（在新罗的发音中作Kim，系出自唐音），他生活在689—762年。他并非别人，就是建立于四川的一个禅宗分支的四位祖师之一（第三位），在《历代法宝记》中讲到了他们：智诜（609—702年）、处寂（648—734年）、无相（他就是“金和尚”的教名）和无住（714—774年），《历代法宝记》就是在这名无住和尚圆寂之后不久写成的。无住在藏文史料中变成了Bu—Ču或Bhu—Ču，其中引证了他的语录（尤其是在Pt·116号敦煌写本中。请参阅上引上山大峻文第4页以下和小留宏允1976年8月文第12—16页），而且是继菩提达摩多罗的语录之后和其他禅宗大师的语录之前。这些大师中的最后一位就是汉印僧诤会上的摩诃衍和尚（还可以参阅《五部遗教》中的祖师世系，由图齐于《小部佛典》第2卷引证，罗马1958年版，第615页注〔25〕），他曾在成都保唐寺居住，在那里创建了一个绝对的“顿门派”（上引小留宏允1974年文，第141和153—157页），叫作保唐宗。我们可以肯定，论述这些成都大师们的《历代法宝记》在西藏很著名，它可能在那里被翻译和流传。菩提达摩多罗传的一种藏译本与《历代法宝记》中菩提达摩多罗传记很相似，它载于《大臣遗教》（图齐译文，同上引杂志，第2卷，第68页以下，第81页以下是部分意大利文译文；请参阅小留宏允1974年文第162—164页中的汉藏文对照以及自藏文本翻译的日译文），或者是在Pt·813号敦

煌藏文写本中（与小留宏允1975年12月文第229—230页的文献对照比较），在《瑜伽续部》（上引小留宏允文，第229页）或在由图齐翻译的《五部遗教》（同上）的译文中。

下面就是在《历代法宝记》（《大正藏》第2075号，第180—181页；上引柳田圣山文，第67—68页）的汉文原版中这条传记的开头部分：

"梁朝第一祖菩提达摩多罗禅师者，即南天竺国王第三子。幼而出家，早禀师氏，于言下悟。阐化南天，大作佛事。是时观见，汉地众生，有大乘性。乃遣弟子、佛陀耶舍二人往秦地，说顿教悟法。秦中大德，乍闻狐疑，都无信受。被擯出，遂于庐山东林寺。时有法师远公问曰：'大德将何教来？乃被擯出'。于是二婆罗门，申手告远公曰：'手作拳，拳作手，是事疾否？'远公答曰：'甚疾。'二婆罗门曰：'此未为疾。烦恼即菩提，此即为疾'。远公深达，方知菩提、烦恼本不异，即问曰：'此法彼国复从谁学？'二婆罗门答曰：'我师达摩多罗也！'远公既深信，已使译出禅门经一卷，具明大小乘禅法。西国所传法者，亦具引禅经序上（这里系指所谓的《达摩多罗禅经》，即《大正新修大藏经》第618号。它深受小乘的影响，但在作结论之前又引入了一段大乘经的附录，后一种经文也是在同一时代译成汉文的。在此时代，这两种乘于罽宾和西域是处于竞争状态的。详见《法兰西远东学院通报》第44卷，第354—363页）。二婆罗门译经毕，同日灭度，葬于庐山，塔庙见在。达摩多罗闻二弟子，汉地弘化无人信受，乃泛海而来至。梁武帝出城恭迎，升殿问曰：'和尚从彼国，将何教法来化众生？'达摩大师答：'不将一字教来'"。

这条传记接着解释了达摩多罗是如何获悉他的两名弟子死于汉地领土上而又并未在那里激起宗教信仰的。他渡海以亲自前往那里并受到了梁武帝（于502—549年在南京执政）的召对，他与皇帝的意见并不统一，正如有关菩提达摩传说全部汉文本所介绍的那样。达摩（正如他在本处被称呼的那样）于是便前往北魏王朝（386—534年），对他在那里的事迹的记载的下文基本是以有关菩提达摩的传统史料中相同的方式那样介绍的，仅仅增补了一些具有不同程度的荒谬怪诞的情节。此外，这条传记的全文是由一大堆令人惊愕的东拉西扯的内容拼凑而成的，有时在于庐山翻译《达摩多罗禅经》的译师佛陀跋陀罗（他确实在于长安鸠摩罗什派的后秦人中失宠之后逃至那里投在慧远门下，该宗对他的特权感到嫉妒）与他同时代的佛陀耶舍（觉明）相混淆了。佛陀耶舍是另一名迦湿弥罗人，他在北魏时代从408年起于长安翻译了诸如《长阿含经》（《大正藏》第1号）和法藏部的律部经文（《大正藏》第1428—1431号）等经文。其名由于被一分为二而产生了两名梵天：佛陀和耶舍。菩提达摩和达摩多罗的名字则被互相混合起来而形成了菩提达摩多罗！正如大家在上文所看到的那样，该混合出现在被译作藏文的佛语集中，这种现象也出现在最古老的吐蕃佛经目录《登迦目录》（据图齐认为是九世纪初叶），大家于其中在自汉文翻译的律部经文（编作6113号）中发现了一部菩提达摩多罗的两卷本和九十一偈（共有三十二个音节的统计单位）的著作。请参阅拉露1935年于《亚细亚学报》第334页发表的文章；图齐：《小部佛典》第2卷，第47页；见芳村秀基：《登迦玛目录》，东京1950年版，第59—5页。小留宏允（1974年5月

文，第152页）怀疑这就是《大正藏》第618号的一种译文，即著名的《达摩多罗禅经》。

无论如何，达摩多罗一名及其各种奇形怪状的变形明显是西藏人非常熟悉的禅宗第一汉族祖师。从各种迹象来看，他们是从《历代法宝记》或属于汉地禅宗成都支系的其它史料中得到这一人名的。据这同一批史料记载，这一人物的继承人就是被认为向吐蕃传入（或至少是在那里传播）禅宗教理的摩诃衍和尚（大乘和尚）。如果说这两名创始人祖师被认为够得上在吐蕃补充十六罗汉名单，那末他们之中的第一位就如同在汉地一样被认为是负笈僧，这丝毫也不会使人感到惊奇。大家在图齐的《西藏画卷》（罗马1949年版，图122；请参阅上引上山大峻文第176页和注〔23〕）中会发现他的一幅从那塘版西藏大藏经木刻版中印制出来的画像。他被画得坐在一个座位上，其笈放在背后的地上。他右手执一把麈尾，左手执一件法器；一个出自笈的光环承负着他；一只虎卧于其右部，他似乎是以其麈尾而威胁之；在上角，有不是一尊而是两尊带光环和光晕的佛陀，他们都驾于似乎是出自僧侣的祥云之上。如果我理解得正确的话，那末上山大峻就是宣布说在该僧的发髻中可能有一尊小阿弥陀，从而把它变成了观世音菩萨的一种化身，我在图齐的图版中未能设法看到这一切。无论如何，它与敦煌汉地形象的相似性是不容置疑的。

我在巴黎的一家古董店中找到了一幅非常漂亮的彩色绢画，画幅相当大（62×103cm），这符合西藏肖像的标准规格，但其画工笔法无疑是汉地式的。正如西藏或蒙古喇嘛们向汉族艺术家订作许多画像那样，也正如我于1920年左右在

北京观察到的那样。这名和尚在一片布满鲜花的地面上向左行走。他穿着便鞋而不是拖鞋，作为头戴仅有一个花冠。其面庞极白。其颈为蓝色，右手执有一金刚。其背部有一笈架，上面放有经卷，但也有平装书（以汉地方式装订？）。这一切上面都有一条漂荡的彩带，均为红色和绿色。此外还有一黄色和黑色的大光环，如同一把平顶阳伞，其笈的红色支柱一直升向该阳伞。一只老虎向那个人物的左右行走。此虎之后有两棵长有白树干的大树，其叶子的品种不同。在该人物画的左边，约在其高度的中央，于被浓雾笼罩山地风景的上升祥云之上，有一身小佛跪着，在蓝色的背景中呈棕色和红色，带有光轮和光环，双手捧钵。他处于一个印度式的黄色华盖之下。在左上角更靠上的地方于自由飘荡的祥云之上跪着一名四臂菩萨，他也带有光轮和光环。其两只左手的每一只都抓有一条蛇，每只右手都似乎执有一金刚。这一切都是精心制造的。那名古董商向我正确地指出了其名字是达摩多罗。

一名负笈的僧侣小画像也出现在图齐特藏中的一件唐喀之上（《西藏的画卷》，罗马1949年版，第3卷，图13，右下角）。在簇拥一身喇嘛（宗喀巴？）像的许多人物中，他携其虎向左走。现收藏于福尔德特藏中的一套(属于八世纪的教授——德国藏学家洛弗)以彩色版（约为42×50cm）和一篇解说而刊行，于1975年由韦尔雷姆以《1976年的唐喀历书》为题出版。大家可以从中看到一幅很大的达摩多罗（出版者为他起的名字）的画像。他身穿宽大的白色和青色并镶有红色花边的衣服，脚踏棕色皮鞋，长有胡髭，长眉毛下垂，头顶盘有发髻，左手执一件法器，右手执一根锡杖。其背负

笈，以围绕其上身的一条白色布帛包裹。从其笈中升起一朵蓝色的鲜花，无疑是一朵莲花。其右部是一只白虎。山脉和祥云的风景都具有汉地的特征并带有一棵开蓝花的树。在左上部，有一身跪着的小佛像（宝胜？），从该佛像之上沿画的上部边缘直到右上角，有另外五尊可能为“五禅佛”的小佛像，他们都带有光轮和光环，颜色各有差异，其手结契印的形状也各不相同。在这幅画的下部，有两身大天王像，左部是携带其诗琴的北方之王提多罗托，右部是附有其塔和其蛇的南部之王昆留罗叉。在同一套特藏中，在右部的一座释迦佛坛场之下，便是负笈僧的另外一种画像，其笈负于背部，这里也是由绕在上身中的一条布带固定。其右部是一头黄色老虎，其面前还有其它野兽。从此人的右肩升起一朵祥云，于左上方负承一身蹲着的小佛。

另外一幅佛像画于圣彼得堡前亚洲博物馆的一本画册（见鄂登堡：《佛教书目》第5卷，1903年，1970年奥斯纳布吕克再版，第209幅图）中。他于本处呈坐姿，双脚赤裸，置身于一种山水画的风景中，背后负笈，左手捧一法器，右手执一麈尾，于头顶之上带有光轮，左上部于浮云中蹲有一佛，虎卧于右上方。其中的藏文题记是：“向达摩多罗顶礼”。大家还可以在由洛利于《西藏艺术论集》（由麦克唐纳和今枝由郎主编，巴黎1977年版，图版A5和A40）中刊布的一套肖像中发现两组西藏的十八罗汉。在这批图版的第一幅中，负笈僧的两侧由和尚与十八罗汉簇拥，绘作汉地佛像中的那种大腹便便和笑眯眯的外貌（布袋和尚）。他坐在一顶大华盖之下，背负其笈，右手执麈尾，左手执法器，其虎卧于他的脚下，左上部在祥云中是一身蹲着的小佛。其名

似乎是写作“达摩多罗”。

因此，这是否是说Darmatala、Dharmatara和Dharmatra〔ta〕等等一类（在汉文中叫作达摩多罗）在《历代法宝记》及藏文史料中与菩提达摩如此巧妙地混合在一起的名字是否应该如同在吐蕃所作的那样被用于这种肖像呢？那里当时才不久刚出现了汉地式的禅宗。就在汉地，菩提达摩的传说从九世纪起就在禅宗中形成了，上山大峻（其文第176—180页）认为有关他的敦煌画就应该被断代为这一时代。但正如我已经讲过的那样，我却认为这里更应该是指一类引进经文的僧侣，也可能是一名外来布教者而不是汉族朝圣取经人，而又没有任何赋予他这一名字的理由。这至少就是我认为能够赋予这篇仓促写成的小记的结论。人物画脚下的虎是为了说明什么呢？这也可能是向汉族肖像画的借鉴，其中在一组十八罗汉之外又增加的两名罗汉被画得擒住了一只虎，虎代表着西方；而另一人却降服了一条龙，龙是东方的象征(请参阅上引沙畹——烈维文，第285—286页)。祥云中的小佛有时在西藏被画成一对，他们又是谁呢？……尚有许多问题有待于澄清。我们祝愿更为深入的调查研究、更为完整的资料和特别在藏学领域中能有助于这一问题的解决。

译自巴黎1978年出版的《敦煌白画》一书的附录

古代吐蕃和于阗的一种特殊密教论述法

〔法〕石泰安 著 耿升 译

这种特殊的形式已由某些敦煌写本得到了证明。这都是以一种系统的形式总结某种特定内容的简单说教性阐述。我已发现了四卷藏文和一卷于阗文写本。其中的三卷都是有关法器的：念珠（藏式和于阗式的）、鼓和橛。它们的特殊结构、它们与八世纪时重要大师们的关系以及它们在于阗文中的存在都使这些文献特别值得注意了。就我所知，这种特点至今尚未被人指出。我打算做这方面的工作（尽管我对梵文和于阗文一无所知），以期待其他更有资格的人对此产生兴趣。

这类文献的结构是由一系列分门别类的内容组成的。但所有的写本都未提供全部类别，或者是没有明确地指出这一切。可以作为楷模的最完整的文献是印度事务部第668号写本①。它是这样开始的：

"念珠教起义②共分七项来论述。1.它是由哪一名大师所著？2.它概述的是什么密教经典？3.其出处是哪里？4.它应属于哪一类续部经文？5.脱出念珠的方式，由此可以正确无误地指出其不同的集团。6.无疑是禅续（陀罗尼？）③。7.从意义（内容）上来看续部经文的名称"（其中的编号是我作的）。

唯有前四类是作为问答而提出来的。这在其它文献中也是最为典型的。下面就是大家针对这七项内容而涉及到的情况。1.从事这种说法的大师为印度祖师（堪布）净友④，他是一千零五名班智达之一。2.至于续部类⑤，该教义是《佛陀降临》⑥的摘要。3.其出处是印度地区。这是一棵大家叫作臭李子树或满天星的树。它仅有一根树干，但却发育成一百零八条枝，在每个种子荚中都成熟一百零八粒种子。其出处就在那里。4.至于其类别，该教义属于大瑜伽。5.为了正确无误地指出各个种类，我们可以这样说：对于金刚类，这就是水晶；对于如意宝类，这就是授记之果；对于莲花类，这就是莲花；对于业类，这就是核桃树果；对于如来类，这就是信仰目标菩提子⑦。第六类应为心续，但却没有作如此解释。其中仅仅提到了五位主要佛陀的名称：金刚大士、宝生、阿弥陀、不空成就和如来。他们相当于五众和作为信仰目标的各种念珠经的内容。第七类于此付阙如。我们可以在下文不远处于印度事务部第594号写本中发现一个例证。大家可以在根据譬喻的一种密典标题和根据内容的标题之间作出区别。

这种说法的主角人物净友大师是谁呢？各种人物都可以使用这一名称。大家试图把他视为著名的大圆满祖师，传说中认为他与莲花生上师共同住持《精义》的说法。他可能是某一位桑结伏巴的弟子。这位佛陀笈多无疑与曾致墀松德赞（见注　和下文不远处）赞普一封信的作者佛陀密不同。佛陀笈多在诸如大家将于下文研究的念珠经（印度事务部第594号敦煌藏文写本）一样写成的一部经文中是作为说大圆满法的大师而出现的。有关密教徒净友生平的传记资料很混

乱，甚至部分内容是互相矛盾的。但大体上来看，他生活在八世纪最后1/3年代并与在本文研究的文献中出现的人物有关，如莲花生、佛陀笈多和巴·文殊师利[8]。《甘珠尔》（北京版本，第464—465号）中包括一种有关长生甘露（醍醐）的"精辟教义"，其题跋中具体解释说它是由胜友"说"的，并由智王译出（见石泰安1978年文，第442页；参阅本文注[11]）。

一种《念珠经》也出现在一卷敦煌于阗文写本中，已由利贝翻译（见1956和1978年文）。这卷于阗文文书当然与我们刚才研究过的那卷不同，但它们也有部分内容相同。其中没有明确地指出其结构，但其组成部分地沿用了大家刚才在藏文文献中发现的那种分类法。贝利作为第一次尝试而翻译出了该文，因此出现了相当数量的含糊不清之处。文献本身似乎是以混乱的方式写成的。这就是我为什么于此仅仅提供与藏文文献相吻合的那些段落。这卷于阗文文献发挥得很深入。大家从一开始就会发现一种应竖读的用未知文字写成的两行题记。贝利想到了一种婆罗谜文形式，但这里更可能是指一种方形的藏文（八思巴文）。不过我无法释读这两行文字。竖写藏文的习惯已由一卷敦煌写本所证实（见拉露1974年文）。

于阗文文书是由根据神秘目的而对念珠经文的分类开始的（我仍不太理解这一段文字）。其中赞扬了金刚乘（第1页正面），接着又阐述了藏文文献（不过却没有明确指出）以问题形式分类的四种或七种内容中的两种。1.这种教义自哪一种密典派生而出（藏文文献中的第二种）；2.它趋向于哪一种乘的发展（藏文文献中的第四种）。下文不远处作出了

答案（第1页背面）。它出自其中的密教经典（见本文注和文献第2页正面），属金刚乘。接着是对相当于不同佛陀的手结契印之长篇发挥。我们必须回过头来寻求对问题的答案："该大师是谁？"这是一种未被明确阐述过的内容（藏文文献中的第1号）。其答案既含糊又有意义，我将于下文不远处再来回头论述之。大家在最后（第2—3页）会读到有关念珠经与五众关系的详细阐述，这段文字很接近藏文文献。文中首先提到五位主要的佛陀（大日如来、无量寿佛、金刚大力、宝生和不空成就），他们就相当于五指。经过一段相当含糊不清的文字之后，又解释了手结契印的种姓以及金刚乘较小乘和大乘的先进性。大家在文末才发现藏文文献的第3节（有关出处问题），但它又未得到应有的清楚阐述。五众都与各种念珠的物资有关。其主要材料是核桃木（据贝利认为）。正如在藏文文献中一样，其中解释说在南瞻部洲有一个天竺国（大家都以此名称呼它），那里生长着一种树，仅仅一个果子就能产一百零八个有生命的果实。这种材料就相当果类，金刚石就相当于金刚类，宝石就相当于如意宝类，莲花就相当于莲花类，如来类付厥如。因此，这种分类的部分内容与藏文文献中的分类不同。这里不是讲核桃之外的其它果实。但其分类的方法则相同。

尽管它们之间有差异，这两类文献却明显都受到了同一种启发。正如大家于下文不远处将要研究的某些专用名词所证明的那样，于阗文文献无疑是以藏文文献的模式为基础的。据贝利认为，金刚乘在于阗颇受重视。有一卷密教文书应断代为967年。在一幅画像中写的一条题记也应断代为十世纪（埃默瑞克1979年文，第41页）。念珠经的藏文写本也

可以断代为同一时代或略为古老一些。众所周知，在吐蕃占领沙州和甘州地区结束之后过了很久，即十世纪，藏文仍作为该地区不同小王国之间的书信往来的用语（乌瑞1981年文）。这一时代，在于阗和该地区（甘州回鹘、沙州汉人、包括905—911年间短暂的西汉金山国）之间存在着密切的关系。我们于下文不远将会看到另一卷文书（印度事务部第594号），它似乎也属于一个较晚的时代。

我们尚需要研究一段于阗文文书，它涉及到了曾传播过念珠教义或本人就是这种教义之炮制者的一位大师。令人遗憾的是这段文献非常含糊不清。贝利先生在两封书信（1980年6月29日和1986年5月2日）中很希望向我提供补充资料和可能替代其译文的内容。埃默瑞克先生也曾善意地为我作了一次新的分析（1987年4月4日的信）。我在感谢他们的同时于此使用了他们的观点。

通过与藏文文献的比较，大家本来会预料这里是指唯一的一位大师，但事实上却可能会有两位。其中之一（可能叫作迦叶或迦），被称为布教人；“诞生”于Samayasa（无疑是指桑耶寺）。但我们不明白一名大师怎能诞生于一座寺院或一座庙宇之中。大家本来会预料他是于其中生活的。桑耶寺这一地方应位于“汉地(Ciga，这是C'imga或Ciṅga的一种形式）的西南”，这是很奇怪的。大家本来可能认为是指安多地区位于贵德附近的一个重要地方赤噶（Khri—ga，应读作Čiga），墀松德赞时代或稍后不久，汉族禅宗僧侣都居住于那里（见拉露1939年文，第512和515—516页）。但埃默瑞克先生确向我指出，在于阗文献中，Ciga被称为“地区”，而不是城市，这更可能适用于汉地。无论如何，在

紧接着这句话之后，提到了一名阿阇黎（àcarga，这是一个于阗文，似乎是用来转写藏文Slob—dpon，即规范师）。他叫作Basrimajsu（但埃默瑞克先生写作Baśrima）。他“诞生”并定居于康地的Tatiśan（登地山）。贝利认为这后一个音节—śan为汉文“山”的对音。然而，在康地有一座名山，叫作登地山(智慧寺山)，又叫作安群南宗山，位于距赤噶不远的地方。据传说认为，在朗达玛于840—842年间抑佛之后，那些掌握戒律的僧侣都逃往那里。他们可能在那里遇到了苯教徒文殊·格巴尔，他是文殊·贝巴尔的儿子，此人可能皈依了佛门[9]。但我们不明白为什么从中加入了一个汉字“山”来指该山呢？此外，登地和赤噶更可能是位于安多而不是康地，除非是大家想到了被称为朵甘思（mDo—gams，在敦煌写本中作Do—gams）的地方。

在这些律部僧侣们的世系中，有许多人都享有文殊师利的名字。但由于塔底山的大师是继桑耶寺大师之后直接提及的，所以大家更可能会联想到那些曾在墀松德赞时代从事活动的著名密教大师们（约为八世纪最后1/4年代），尤其是由于本处研究的藏文文献曾提到了他们之中的许多人（净友、莲花生、佛陀笈多）。如果尽可能地坚持对音形式，那末最接近于阗文Basrimajsu和最与上下文相适宜的藏文名词是巴·文殊师利，即sBa’或dBas，Manjusri（妙音，’Jam-dpal，或者是dpal—dbyańs）。这是藏族最早的七名僧侣（先觉者）之一，他们都与印度密教大师佛陀密（请参阅注⑥）有关系。他可能是佛陀密的弟子（请参阅注 ）[10]。在这七名僧侣的姓的问题上有许多混乱差别，文殊师利或吉祥妙音一名经常出现并泛指各种不同的人物。

本处值得注意的是姓在前面。一名巴让堪布文殊翻译了密教经典《业摄论》(巴俄祖拉陈瓦:《贤者喜宴》第7卷,第105页)。他向墀松德赞赞普说《般若波罗蜜多经》(参阅山口瑞凤1973年书,第18页注〔77〕和第79页)。由于大家还知道一名巴文殊师利铠,他曾翻译过佛陀密(又叫作佛陀笈多)的著作(见《丹珠尔》,大谷本第3750和3752号)。同一个名字也出现在《翻译名义大集》(814年)编纂者的名表中了。桑木丹·噶尔美(1986年)认为他可能就是曾前往寻找佛陀密的巴·文殊师利,那么他就可能活了很久。

如果大家希望在这两名人物之间取其一,那么大家就可以认为Basrimajsu这种于阗文形式就是由rBa Manjusri(巴·文殊师利)到巴·师利·文殊的变化。但如果巴·文殊师利确与桑耶寺有关,那么大家对于他与康区某一地方的关系就一无所知了。

因此,我极力避免把这些于阗名字考证为我刚才引证的藏文名称中的某一个。在十世纪的于阗文写本时代,就已经把不同人物相混淆并以不同时代的混杂内容形成了一种传说。这就是八世纪末的密教大师和于九世纪逃往康地的僧侣们的故事。

现在是应该论述《念珠经》一类藏文文献的时候了。当时也存在着一种击鼓说法的作法。这就是Pt·527号敦煌写本,它也是一篇很短的文献(仅有1页)。其中对内容的分类付厥如,但却有一种对鼓这种物品所作的密教解释。大家首先指出在外道和顺世论者中都有鼓(《翻译名义大集》第3520条)。但最为神圣者使用法鼓,他们都是出自世间论者。对于这第三类,大家可以区别出三种形式来:1.祈愿

鼓，后来又被称为“声闻鼓”；2.布施鼓，后来被称为“力用鼓”（无疑是力用——密典的鼓）；3.赎罪鼓及其道具，后来被称为密教鼓。接着就仅仅讲最后一类了。其中阐述了为救度仍执著于五苦的众生而举行的性合仪礼性杀生。最后，对于最高的“密教之鼓”，共列举十一种方法(鼓法)，它们属于与佛陀的结合范畴。前七种方法涉及到了神鼓，后四种方法涉及到了仪轨的阶段。第八种鼓用于邀请人前来，第九种则在于请人坐下，第十类鼓是大成就者的鼓，第十一种是音乐鼓。

这类文献中的另外一种涉及到了一种仪轨物品，即橛。这就是Pt·44号敦煌藏文写本。该写本已被比肖夫与哈特曼（1971年）刊布并翻译了出来，后来又由我本人作了分析（石泰安，1978年文，第429—433页）。其中也缺乏对物品的系统分类，但某些分类内容都已由其上下文而指出了。上师是莲花生，他的出生地与教义都在印度（那烂陀）。莲花生总结概括了的密教经典就是《金刚橛十万部》（第4—5页）。教义是分别以所有乘（小乘、大乘和金刚乘）而传授的。成就则由大师们根据从力用到极至瑜伽的密典类别而作了分类[12]。至于这种教义或这种密典应属的类别，其阐述是分两次作的（见石泰安1978年文，第430页）。第一次是极至瑜伽，但金刚橛的成就是根据大瑜伽的经文而传授的。第二次仅仅是明确被作为“起源”和“教义”而指出的极至瑜伽。因此，其起源并不仅仅涉及到一个发源地，而且也涉及到了一种观念的范畴。文中接着又指出共分四大类教义而传授，这是为了秘传。但文中又重新具体解释说，尽管存在着如此作出的区别，所有的纯洁教义都是作为属于极至瑜

伽而传授的。

我们还应该指出，在一种哲学或奥义阐述（第13、17和18页）中，指出了要静修菩提心。这正是尚需要我现在指出的同类文献最后一种的内容。

该文已由桑木丹·噶尔美翻译并从1973起就在法兰西学院作了解释，后又于其博士论文中重复（1986年）。它就是印度事务部图书馆敦煌藏文写本第594号。正如前引文献一样，它也很短（两页）。全文共分成两部分。其中颇为费解的主要部分是有关大圆满深奥哲学的。文书的前面附有一段导论，仅仅这一部分才与我们本文有关，因为我们可以说这是针对经文而提出问题的系统提纲。文末的题跋指出了其标题：教义的关键、最高教义《隐蔽的小种子》）。在导论的开头部分又称之为《菩提心》，正如我们于上文刚刚看到的Pt·44号写本中一样。大家把我们从《念珠经》的开头就已经遇到的系统提纲的部分内容都运用于此了。规范师是最佳的学者桑嘉韦巴（佛陀笈多）⑮。对于其类别，该文涉及到了极至瑜伽。对于其出处，它出自菩提心的所有教义（这些教义的概括总结）⑯。其主要目的或用途：它是专为那些具有最高智慧者的。文中简单地指出说法或论述的目的是五种物品、六种智慧、五种大生灵和三种“自在生灵”，这些名词均指主要经文。本人无法对此作出解释。全文在结束时指出，这种菩提心根据一种隐喻而被称为“隐蔽的小种子”，根据其意义而被称为“空间的聚滴”。正如桑木丹·噶尔美于1986年指出的那样，这种除了指其意义的名称而外又赋予一个隐喻性名称的作法在由密教大师大日如来向墀松德赞赞普所“说”的经文（大谷本《丹珠尔》第5841号，第144卷，

第115页）和其它著作中就已经出现了。噶尔美还证明，即使佛陀密有时与佛陀笈多不同，其名字的这两种形式仍是指同一个人的，也就是由巴·文殊师利（妙吉祥音）翻译的那些论著的作者。无论如何，这两个名字或人物是与诸如净友和莲花生那样的大师相联系而出现的。十世纪初叶的一部著作《禅定眼灯》（请参阅注⑰）的情况恰恰如此。佛陀笈多于其中是作为属于一个已经古老时代的人物而出现的，他是大瑜伽师，与净友和莲花生是同时代的人（噶尔美1986年文）。正如我在有关于阗文献的问题上已经指出的那样，本处研究的藏文文献也应属于这一时代。

这些文献中的两种都与大瑜伽有关（印度事务部第688号，念珠；P。44，金刚橛），两种同时属于极至瑜伽和菩提心（P。44和IO。594）。在两种情况下，大师获得成就并制造奇迹（于阗文的念珠经和P。44号写本）。于阗文论著仅仅笼统地赞扬金刚乘。

这种分类的另外一个未作系统论述的例证是一篇短论，系由一名在北京版的《甘珠尔》（大谷本第5082号，第87卷）中叫作娘贝旺（吉祥妙音）的规范师所“作”，但他在Pt·837号敦煌写本中却叫作贝扬（吉祥友）。这是一种有关金刚大力的论著，共由五十三（或51）组问答组成。其内容都是根据大瑜伽的类别阐述的（第87卷，第165页）。与我们本文有关的部分是Pt·837号（在北京版本的《丹珠尔》中付阙如。见巴科1954年文。第十条和拉露1939年文）和Pt·837号敦煌写本的一篇相当长的题跋。其中指出，“名称是根据意义而赋予的（不存在隐喻性的名称）。对于其类别（请参阅注〔5〕），本文系属于大瑜伽的一篇摘要（请参

阅注⑪）。它不是唯一一卷续部经文和唯一一部论著的摘要。此文是为了驱除疑虑而说法用的，由于续部经文中的不明确而很可能会产生这种疑虑”[17]。

因此，这篇跋文与系统论述具有共同的两种特点。我们已经研究过的文献中的三种被认为是“教义”，但没有任何属于无上瑜伽者。这种缺乏可能仅仅是由于文献的不完整状态形成的。但大家还可以认为这些分类有时也是不可靠的。在Pt·841号写本中，唯一的和相同的一种内容（性合与救度）根据无上瑜伽而论述一次，又根据大瑜伽而论述一次。每次亲见都不相同。最后又指出大家曾总结过一种或多种瑜伽怛特罗（瑜伽续部）。

在“古代”续部《大甘露无上授记》（北京版《甘珠尔》，大谷本第464号，第10卷，第171页），大家都说这就是无上瑜伽教义的作用（请参阅注⑪）。在晚期作者的书中，这种归属变化不定。陇钦巴（十四世纪）讲到了大瑜伽、无上瑜伽和极至瑜伽（请参阅注②；根舍1975年文第156页和第282页注释）。德达林巴（十七世纪末）将心本续（参阅注⑩，大谷本第451号）定为极至瑜伽，将大谷本第452—460号密典定为无上瑜伽（梅斯扎尔1986年文，第348页）。

怎样确定对续部的这种分类呢？如果相信《拔协》（石泰安刊本第52页），那就是在八世纪最后1/3年代翻译各种大藏经时，曾有人禁止翻译瑜伽续部，因为他们声称在纯洁和不洁（被称为外道的教义）之间不存在差异。但据巴俄祖拉陈瓦《贤者喜宴》（第7卷，第105页，其中引证了《拔协》中相应的一段文字）来看，这里是指大瑜伽。当时可能

禁止翻译续部经文，因为其中很少讲到吐蕃的纯洁。对于无上瑜伽续部的情况也可能如此，因为他们的教义涉及到了不净，而且当时在吐蕃有许多思辨性思想（从而阻止了理解深刻的意义）。巴俄祖拉陈瓦补充说当时没有翻译更多的瑜伽续部经文，因为它们涉及到了在吐蕃不为人熟悉的魔力。由于适宜吐蕃形式而翻译的唯一一类密典可能是方便瑜伽类[19]。

不论这一已经晚期的传说的情况如何，《甘珠尔》中的"古老"续部经文（属无上瑜伽或极至瑜伽类）中的任何一种都未出现在由《登迦目录》（824年）列举的续部经典中。但辞书《翻译名义大集》（814年）却包括整整一章续部经文的术语（第198章，第285—294条）。《翻译名义大集》也讲到了这一切（《丹珠尔》，大谷本，第5833号，第144卷，第84页）。大家知道（见西蒙松1957年文第260—261页），在编修这部辞书时颁发的一道王诰强调了被定为奥义的续部经文不应被向不称职人传播的规则。不过大家却在致吐蕃中部的赞普墀达玛(又叫作朗达玛，见Pt·134号)的愿文中也发现了某些密教内容(作——怛特罗或行——怛特罗）的水平上。尤其是由于其它敦煌写本还代表多种重要密教经典，分别论述了黑茹加、仪轨（稍后期受到了猛烈抨击）、杀生与性合[20]。我们也可以说，其最高的成果是十世纪时的一部双体文辞书(见哈于1924年文)，大家可以于其中发现一整套密教辞汇，包括分类：瑜伽、大瑜伽、无上瑜伽和极至瑜伽。正如我们于上文已经指出的那样，撰写被归于八世纪名师们的结构严密的教义论述的方式或结构也无疑均属于同一时代（九世纪末和十世纪初）。

注　释

①　大家将在附录中还可以发现两篇未刊文献的转写文（由于排版困难，译文中删去了。——译者）。其它文献均已刊布。我翻译了一些很短的段落并摘要介绍了那些较长的段落。

②　我过去曾错误地把luṅ译作"诵经的特许"（石泰安1978年文，第430页）。这种意义（它与"灌顶"同时使用）无疑是隐蔽的，因为这里是指传播的一种方法。但在本处所研究的文献中，luṅ一词似乎更应该指具有不同程度之秘密特征的"口传"。它在某种意义上也是"教义"或"说法"的同义词（即使是仅仅指经文或密典。见石泰安1978年文，第439—440和442页）。我于其中引证的资料是《译师班智达遗教》（德格版本，第189—190页），这些术语于其中适用于四种金刚橛经文（请参阅下文不远处将要提到的Pt·44号写本）。在Pt·996号写本（拉露1939年文，第3—4页）中，也讲到了一些教义（拉露指出了《阿含经》）以及印度、汉地和吐蕃的禅宗大师们的说法(拉露认为是论议)。因此，这两个字是有区别的，但又颇为近似。luṅ也被用于译"说法"（《翻译名义大集》第4409、4416和278条，也作"论议"（同上引书，第1366条）、在印度事务部第594号敦煌写本中（见下文不远处）也讲到了"教授功德的钥匙"。

③　"禅续"或"心续"一词并未出现在辞书中。但我们于Pt·44号敦煌藏文发现了它。大家会认为bsam是bsam

-gton（禅）的一个缩写词，其同义词为“三昧”、“观想”和“瑜伽”。在Pt·249号敦煌藏文写本中，该词指一种思想上的追忆、一种论证，与“仪轨续部”相对立（石泰安1978年文，第433和438页）。在由净友所说或论述的一种续部经文（北京版，《甘珠尔》，大谷本第464—465号，第17页）中，一种降服暴恶的记述被称为“心续”（这是一种密悉大系的密典，见大谷本第452页）。这里是指心中对八种尸堆、八种窣堵波等的心思。

④ 这就是净友，也就是大家在下文不远处将要遇到的大圆满派大师。用藏文mu—tra来转写藏文的mitra的作法已在印度事务部图书馆第370·5号写本中得到了证实，其中的弥勒佛被称为Byams-pa Mutri（第17行）。在娘若的《法王传记》中（第255页）也出现了Bye—ma—lami—tra的拼写法。

⑤ 在印度事务部图书馆第594号写本（见下文不远处）中，“类别”则相当于第四类内容（密典），属于续部的某一类。在宁玛巴的传说中，大圆满派的三大类中的第三种被称为“心类”。这一部分由心识续部所代表（噶尔美1975年文，第148页）。但除了使用mchams一词之外还提到了phyogs。这两个词词义相近。

⑥ A-ba—da—ra似乎是梵文avatāra的对音，意为佛陀的“降临”或“表现出来”。在十世纪的一部双体辞书（见哈千1924年书）中有一幅续部经文表，其中提到了《楞伽经》和一部《佛陀降世经》。在我们将于下文不远处研究的一卷于阗文书中，念珠教义出自一种自天而降的密典。贝利(1965年文，第30页)复原了这一梵文词《内经》，

但埃默瑞克先生认为这里是指一种自天而降的密典。佛陀密在一封信（也可能是伪造的）中回答墀松德赞（他曾一连三次遣使邀请他入蕃）说他不能亲自前往，但他将派遣一名精通瑜伽的朋友。他向神圣使者解释了成佛的经文并建议吐蕃人坚持修持金刚乘。

⑦ 据大辞书《藏文大辞典》（北京1958—1986年版）认为，bo—do—co是一个汉文词“菩提子”的对音。望月信亨则认为该词是无患子树的树种。我无法考证出luń-thań（该词出现在上引大辞典中）树的名称。核桃木是造念珠的最好材料，这是一种果树。有关念珠问题，请参阅沃德尔1892年书。对于菩提树果和其它物资以及它们与三族或五族的关系，见望月信亨的佛教大辞典，第1281和2474页。

⑧ 对于这种争论，请参阅大卫松（1981年文第9页和注〔23〕，其时间为795年）和普拉特（1984年文第202—203页，其时间为787年）的研究。山口瑞凤（1975年文，注〔24〕）引证了巴俄祖拉陈瓦书（第7卷，第127页）以证明净友曾在墀松德赞赞普薨逝后到达吐蕃，这仅仅是许多观点中的一种。巴俄祖拉陈瓦于其书中提到了《俱庐面具》。有关净友的传奇性生平，请参阅达尔盖1977年文，第25和57—58页。此人可能去过汉地中原，尤其是五台山，他可能曾在吐蕃居住。他可能是一名传奇性的人物吉祥狮的弟子，后者也曾在汉地居住并与莲花生和大日如来有联系（见噶尔美1975年文，第153页）。据各种文献记载，净友可能是佛陀密或佛陀笈多的直传弟子（见《布顿教法史》，奥贝米莱译文第190页，可能是在墀松德赞时代于桑耶寺；《青史》，罗列赫译文第2卷，第170页）。佛陀密可能也是巴·文殊师利的

师傅（达尔盖1977年文，第30页）。对于这位巴·文殊师利，我们将在下文不远的地方再研究他。据布顿认为（奥贝米莱译文，第190页），他可能为吐蕃最早七位僧侣中的第一名，但这些僧侣的名表却变化多端（请参阅图齐1958文，第13—15页）。据布顿认为（对瑜伽——怛特罗经文的导论，罗开什·阐德拉刊布本著作，第11卷，第135—136页），赞普派遣巴·文殊师利“大相”和芒域的另外两个去邀请上文注〔5〕中引证的那封信的作者佛陀密前往（我的这条参考资料应归于噶尔美先生）。现在我们再回头来谈密友，大家将会发现，在我们的这篇念珠经文中，他是一千五百名班智达之一。在被称为《赤铜洲》的莲花生传的译本（娘若版本，十二世纪，共16章）中，净友在印度受度为中吉祥狮子。他在毗龠罗摩什罗寺很快变成了一名大学者，曾与五百名班智达共同居住在那里。

⑨ 有关其地理位置，请参阅石泰安1959年书，第76—77页；石泰安1959年书，第208页注〔32〕和〔33〕第230页。有关这些僧侣及其名字，则存在着不同的形式。据娘若的《法王传记》记载（第286—287页），在朗达玛遭杀之后，有三名僧侣逃向了康地，即登地的智慧寺以便传播律部经文。他们在那里遇到了苯教徒文殊格贝尔，他是圣人文殊贝巴尔的儿子。在《拔协》（第82—83页，较晚的第2部分）中，苯教徒文殊格贝尔变成了（第85页）蒙恰格贝夏和尚。在布顿的教法源流史中（奥贝米莱译文，第2卷，第201页），则是苯教徒穆珠拉巴尔。在其它史料中，部族名称是穆吉或穆祖。娘若接着提供了传播律部经文的世系。大家与其中发现了一名叫作卓·文殊师利的人（第292页）。同一

个名字也出现在桑耶寺寺主们的世系中（第295页），该世系与律部经文大师们的世系同时发展。这样一来，我们便得到了1.寂护、墀松德赞时代的第一位祖师；2.巴热那（巴特那），这是吐蕃最早的七名僧侣之一。3.约格贝琼那，逃往康地的三名僧侣之一。4.贡巴萨，获得了律部经文的一名已变成佛教僧侣的苯教徒。此外，还有卓·文殊师利等（见《拔协》）。因此，文中从八世纪的桑耶寺连续不断地讲到了九世纪的康地。

由于在两个时代之间可能存在着一种混淆，我们还要指出拉隆僧贝居多吉的名字在两个时代都出现过。在九世纪时，他是刺杀朗达玛的凶手。后来逃到了康地，可能由于他所犯的罪恶而未传播过律部经文。在八世纪时，他出现在印度教祖之一的菩萨（也就是寂护）弟子（第九位)中，也享有这一名字，也就是生活在桑耶寺和拉萨的大昭寺中者（印度事务部图书馆第689号写本，托玛斯1951年书，第85页）。净友也出现了两次。一方面，这是一名密教大师，我在上文已经谈到了他。另一方面，他又是一位律部经文师，他生活在热巴津（执政于815—841年，见普拉特书注〔23〕时代），

⑩ 据由一卷敦煌写本（见托玛斯1951年文，第85—86页）证实了《拔协》的记载，巴贝旺是与汉地禅宗大师进行辩论时桑耶寺的第二代寺主。在他圆寂之后，净友到达了吐蕃（见山口瑞风1975年文）。这一人物无疑与巴·文殊师利有别，他是佛陀密的弟子和吐蕃最早的七位僧侣之一。

⑪ 这类摘要文在其它地方也于相同的说法和分类背景中出现了。一部“古老”续部经文（《甘珠尔》，大谷本第464号）是由净友所“说”并由智童作了翻译，这就是大甘

露的教义。这是《大念》的十万部经文之一的摘要。此外还有其它的，也就是出自十万部经文的一种教义，即一种无上瑜伽的仪轨书。

⑫ 请参阅石泰安1978年文注〔22〕：力用、瑜伽、大瑜伽、无上瑜伽、极至瑜伽。这种分类已由八百年左右的贝旺所证实。

⑬ 有关在luń与man—ńag之间的密切关系，请参阅注〔2〕。

⑭ 噶尔美把该书名译作《隐蔽的小种子》，他指出sbas—pa（隐蔽的）一词可能是指作者桑嘉韦巴。

⑮ 噶尔美于1986年怀疑佛陀笈多是本文的作者，即使他写下了这篇任何题跋均未指出其作者的主要文献。其导论的行文中指出："至于大师，他就是写下了此文的佛陀笈多"。这句话与在念珠的教义中一样："大师写成了它"和"净友写成它"。在Pt·837号写本中的情况也如此："由贝旺写作"。藏文动词mjadpa确实可以指写作了某文的一名作者。但由于这些文献的简短及其体裁，所以我认为这里仅仅是指制作或传播教义的大师，而不是一篇经文的作者。在某些情况下，大家也明确地讲某经文是由某名大师"说"的。请参阅净友（见注⑪）和大日如来的情况。

⑯ 正如在Pt·44中一样，khuńs（起源）于此并非指一处发源地，而是指一种主要的观念——菩提心之发源。这后一个词也出现在大圆满派的一种基本续部经文的标题中，这就是：《一切法大圆满观菩提心经》（见噶尔美1975年书，第148页）。

⑰ 娘若贝旺大师是净友弟子的一位弟子。他应该生活

在九世纪中叶（见本村1981年文，第191--192页）。但噶尔美（1986年文）却将他的时代确定在九世纪末左右，因为他是《禅定眼灯》的作者努桑嘉益西的师傅。有关这后一个人以及整个这一时代，时间都是肯定可靠的。其不同形式主要涉及到了一个甲子纪年，如在有关皈依了佛门的一名苯教徒的问题上。某些作者把努桑嘉益的时代确定在九世纪中叶（根舍1983年文，第351—352页）。据《青史》（罗列赫译本，第1卷，第108页）记载，最可能的观点是将这一人物确定在热巴津赞普和墀扎西扎贝巴赞普之间，也就是在九世纪中叶和十世纪初叶之间。

⑱ 这一段文字的原藏文原文颇为费解。

⑲ Upa或Upaya系指行续，也就是行——怛特罗（行与瑜伽之间）。大家有时也写作Ubhaya（《青铜洲》第12卷，第30页以下）。该词意指“二个”。这是由于这些续部经文都同时为仪轨书和静修三昧的经文才如此使用的（根舍1975年文，第284页注〔9〕）。

⑳ 请参阅下述写本：印度事务部第752号（1页），其中提到了吐蕃的一些动乱，后来因使佛教兴旺而举行的仪轨和发愿仪式才平息；印度事务部第321号（共84页），一种会供曼荼罗，见《甘珠尔》，大谷本第458号；印度事务部第332号，黑茹加；印度事务部第436号(大瑜伽，忏悔文)；Pt·15·2和15·3；Pt·321（黑茹加仪轨）；Pt·329、283和841，有关性合与杀生。噶尔美（1981年文，第208页）介绍了Pt·840号写本，它赞扬了朗达玛儿子时代的密教，因而应将它断代为九世纪末（见该书第196页）。

参考书目

巴科：《藏文非大藏经著作的标题与题跋》，载《法兰西远东学院通报》第44卷，第2期，1954年。

贝利：《有关瞿萨旦那的金刚乘文献》，载《佛教学密教史论文集》，高野山大学1965年版。

——《瞿萨旦那的金刚乘》，载《佛教研究国际联合会刊》第1卷，第1期，1978年。

比肖夫和哈特曼：《莲花生创造金刚橛，Pt•44研究》，载《纪念拉露的藏学研究论集》，巴黎1971年版。

达尔盖：《西藏秘传佛教的起源》，德里等处1977年版。

大卫松：《有关文殊师利的名字的祈祷文》，载《纪念石泰安教授的密教和道教研究论文集》，布鲁塞尔1981年版。

埃默瑞克：《于阗文献指南》，载《佛教语言研究》第3卷，东京1979年版，第3卷。

根舍：《古老习惯中的仁慈倾向》，第1册，加利福尼亚1975年版。

——《古代吐蕃的三昧修持倾向》，载《汉地与西藏古代的禅》，伯克利1983年版。

哈干：《十世纪的一部梵文——藏文辞汇集》，巴黎1924年版。

噶尔美：《有关大圆满教理地位的讨论》，载《亚细亚学报》，1975年。

——《金刚和金刚乘》，载《纪念石泰安密教与道教研

究论文集》，布鲁塞尔1981年版。

——《有关大圆满的西藏宗教传说的起源与古代发展》，伦敦大学哲学博士论文，1986年版。

木村隆德、《摩诃衍之后的吐蕃汉地禅宗》，载《亚细亚学报》（五至十世纪高地亚洲写本与题记国际讨论会论文集》），1981年，第1—2期。

拉露：《有关汉地禅宗发展的藏文文献》，载《亚细亚学报》，1939年。

——《巴黎国立图书馆所藏伯希和敦煌藏文写本目录》，巴黎1939年版。

——《敦煌文书Ⅳ，竖写藏文字》，载《中国和佛教论集》第3卷，1947年。

梅斯扎赫尔：《金刚乘佛教的翻译经文之分类》，载《东方》第29—30卷，1986年。

普拉特：《则旺诺布年谱》，载《纪念乔玛西藏与佛教讨论会论集》，布达佩斯1984年版。

西蒙松：《印度—西藏研究，论藏文的翻译方法》，马普萨拉1957年版。

石泰安：《汉藏走廊古部族》，巴黎1959年版。

——《西藏史诗和游吟诗人的研究》，巴黎1959年版。

——《论有关金刚橛的古文献》，载《纪念乔玛讨论会论文集》，布达佩斯1978年版。

托玛斯：《新疆藏文文书资料集》第2卷，伦敦1951年版。

图齐：《小部佛典》第2卷，罗马1958年版。

乌瑞：《吐蕃统治结束之后甘肃和于阗诸小邦宫廷中使

用藏文的情况》，载《亚细亚学报》，1931年。

沃德尔：《喇嘛教的念珠、种类和用途》，载《皇家亚洲学会会刊》第61卷，第1期，1892年。

山口瑞凤：《有关桑耶寺的问题》，载《平川明博士还历纪念佛教研究》，东京1975年版。

译自巴黎出版的《亚细亚学报》，1987年。

藏传佛教的发展

〔法〕雅克·巴科 著 耿升 译

一、佛教的复兴——阿底峡

热巴津的佛教仅仅以一切皆空为基础，在贵族集团之外根本无法生存下去。在此后的一个世纪中，它既与莲花生上师的合乎情理和更为温和的密教教理，又与至少是更为人道、更为注重实效和更为接近小乘的玄学之虚无主义结合起来了。他们的祖师就是班智达阿底峡（980—1053年）。他受吐蕃西部的仁钦藏卜的邀请前往孟加拉学习，后作为梵文的大译师和寺院的大建筑师而返回了吐蕃。（编者按：此处有误。阿底峡是受意希俄的邀请从孟加拉来到西藏的。）阿底峡出发前往吐蕃一事在孟加拉被视为一种不祥之兆。佛教在印度的衰落和在吐蕃的兴旺正与1038年阿底峡的旅行时代相吻合，这并不是一种简单的巧合。佛教在平原地区衰落的原因也就是在荒凉山区取得成功的原因。这是一次根本性的复兴，它不反对过去的教义，而仅仅使之通俗化，从而演变成了一种民间佛教，赞成万物有灵论，在很早就为达赖喇嘛的僧侣政治作了准备。阿底峡是我们今天看到的四大正统教派的创始人。其师为孟加拉法师那罗巴，此人也是玛尔巴的师傅，而玛尔巴又是米拉日巴的师傅和吐蕃密咒教义派的首

领。这一派并不仰仗阿底峡的名声，它把阿底峡作为噶玛巴一派的首领。噶玛巴于十四世纪末经宗喀巴改革之后，便代表着官方的正统并确保当地的世俗政权。（编者按：这一段有误，“噶玛派”应作“噶当派”）所以，阿底峡似乎是喇嘛教中具有极端和对立表现的两个教派的奠基人。这两种表现形式即静修者紧张的内心生活和僧侣政权的外部表现。

寂天的一句话在佛教徒之间作了区别：“存在有两种人，静修者和普通人，也就是那些把一切事物均视为幻的人和把它们视为真实的人”。这最后一类人在世界上也包括那些在理论上和实践上把全部学问都建立在感性知识和理性知识上的人。对于纯粹的佛教徒来说，这两种事是一样的。此外，它在吐蕃还包括那些在理论上懂得色界之空，而在实际上却不知道这一切的佛教徒。相反，静修者的人数则要少得多，如同其他人一样。从童年时代起就试验和实践他们所学到的教理。但在非静者中间，还有某种有关生命的短暂性，如朝露、镜子上的蒸气和彩虹一般的事物之永久性的那些已变得很平庸的术语、在历代文献中都重复的整套术语。在他们头脑中还顽固地坚持一些使人醒悟之地、向世俗生活借鉴的形象之概念：“极乐世界是沙漠中的一块营地”。如果不使其生命符合空的概念，那末这种观念同样也可以被接受。因此，大家承认，那些不属于其组成部分者，那些变化和不能持久者，那些有条件者都不是绝对的，没有实在性。它仍为一种影响伦理和礼仪的倾向和一种基本方向，一种对一切符合任何感性和本能之即时性召唤的原则的否定。饥饿或干渴是一种在颇有教养的人中得不到承认的事。这样讲就是失礼行为，是儿童或没有宗教的蒙昧者门族人的所作所为。所

以，大批吐蕃人（与其人口总数相比较）都能够自愿地接受由此而引起的幽禁之身体和思想上的考验、可怕的贫困和不适应的生活。

在十和十一世纪期间，吐蕃的和平局面，至少是与外部的和睦相处成了吐蕃宗教狂热和苦行主义、布教和译经的伟大时代。九世纪末译出的几乎所有梵文经文当时又都再译了出来，但并不是根据赞普的诏令，而是由于学者和上人们的个人积极倡导以及在虔诚的小邦王子们偶然的帮助下完成的。热巴津曾令人重新翻译了过去已被译出的经文。这些译经又遭毁或变成了伏藏，后来再度重新翻译。这就可能解释了包括在《甘珠尔》中的同样经文的多种译本。流传最广的文献就是翻译的经文。经文是吐蕃整个科学的基础。原文文献流传不广，也不大为人所知，虽然其数量更多一些。它包括疏经文、教理和戒律著作，如宗喀巴的《菩提道次第广论》；达赖喇嘛和大师喇嘛们的巨部史著和全集，如所谓《十万言书》（全集）；一大批上人的传记，其中有一些大师颇孚众望；印度和吐蕃佛教史；戏剧、大部分受佛之前世，即本身事之影响；一种史诗，即《格萨尔史诗》，原来为世俗的，后来被佛教严重篡改了。这后一种文献从未刊布过完整的本子，其抄本也很罕见，一般都是在文化不高的牧人中口头流传。史诗出自林地东部的小邦之中，一直传播到西藏的西端，后来被译成蒙文而传到荒凉的西藏高原之外。同一内容连同其同样的英雄人物和同样的主人翁都包括在多种文本中，这是一部在无限辽阔的土地上流传的已有十二个世纪存在史的著作。在北京的雍和宫中，过去于汉地的战神关帝像的脚下还可以读到一篇祈求格萨尔的藏文原文。

除了这些较大的类别之外，我们还发现了一些文法书、有关辩证法的论著、档案；此外，还有关于数学、天文学、医学、兽医术、农业、地理的专门著作；某位作者的《十万言书》或《全集》，如《隆睹喇嘛全集》，这是一部有1400页的百科全书性著作，其中包括佛教产生的学校、上人、教理、寺院、教派和著作的目录；最后是一些寓言，其中的众生不仅仅代表着一些具体人物，而且也代表着诸如吐蕃和廓尔喀那样的民族；一些论，即寓意性和教诲性的小文献，如《金论》、《木论》、《火论》和《水论》等。在时间上的最后一种是《水论》，它是近期圆寂的一名大师喇嘛的著作，系用优美的七言律诗写成，纯属修辞学著作。它说明了官方的佛教是如何得以使这一独特的和精力充沛的民族变得温良起来的。

二、元代的吐蕃和藏传佛教，宗喀巴和第一批祖师

从十一世纪起，藏传佛教与其印度的历史再没有接触了。它独自生存并根据本民族的和外来的影响而变化。它的发展比汉地佛教还快，在元代则代表着大乘佛教的正统。吐蕃生活在它天然屏障的保护之中，在亚洲佛教通史中并不占据很重要的位置。尽管它在退缩，也可能正是由于它的退却，吐蕃才摆脱了蒙古的风暴。但它出于谨慎而于1206年明确地归附了成吉思汗。

成吉思汗在建立其元帝国之后，征服了使其帝国与汉地相隔的唐古特地区，那里的居民属于吐蕃之外的吐蕃种族。

蒙古人从东向西进军，从北部绕过了高原地区并蹂躏了东部波斯。马可波罗穿越并介绍了由蒙哥汗征服和统治的吐蕃是一个已成为附庸地的地区，接近汉地，处于地理版图上的吐蕃之外。但在1244年，蒙古人经过了该地以进入孟加拉。忽必烈汗是第一个似乎关心吐蕃的蒙古王公。他平定了吐蕃并懂得为他的利益而利用被佛教引向精神征服的吐蕃民族的这种不可见力量。1247年，成吉思汗的孙子把萨迦寺的教祖萨迦班智达请到其宫中。该寺当时就以其古老历史及其科学知识的名声而名震遐迩。萨迦是一个世袭小邦的名称，同时也是其王家族的名称。萨迦家族的两支轮番继承吐蕃世俗和宗教的宝座。所以，后来的祖师——著名的八思巴于此后不久在1260年受忽必烈的邀请，他并不是萨迦班智达的亲生儿子，而是其侄子。从此时起，萨迦的权力很快就达到了顶峰。我们发现其权力随着元王朝的崩溃而衰落，他们的高升本来就应归功于元王朝。但我们也看到，吐蕃教祖自己以及使其民众对他作出的高度评价并未因此而降低。他们追求荣誉的奢望、朝拜天朝皇宫等活动始终使后来的汉族和满族王朝感到不快，从而解释了他们的态度和日益增多的保留。

1260年，忽必烈授命八思巴主持其帝国的宗教事务和吐蕃的世俗地方政府。忽必烈本人也弃绝了蒙古人的萨满教。这位征服者的孙子后来也被佛教征服了。就在此时，佛教(传播佛教的目的肯定不在于此）被忽必烈作为一种政治力量和工具而利用。这是一种双刃武器，有可能会制服使用它的人。

后来西藏僧侣政治所处于的半衰落状态已使人无法了解它得以建立的宗教权威。世界上从未有过的如此辽阔庞大的

大帝国之主忽必烈传召八思巴，他同意在谈论世俗事务时，他们可以坐在平等的座位上；但当谈论宗教事务时，八思巴将坐在一个更高的座位上。由于这段辉煌的历史，他在蒙古人中留下了对拉萨的权威和圣性的一种朴实的信仰。蒙古人对吐蕃人没有歧视。但汉族的明王朝不会接受这样一种对等地位，被严重汉化的清王朝也如此。在五个世纪期间，仅仅在元代才出现过与吐蕃人的真挚和自愿的友好相处。北京的喇嘛们的狂妄自大促进了汉人对元王朝的不满。

如果说蒙古人感觉到了佛教的影响，那么藏传佛教也感觉到了元王朝给它带来的一些特点。当时已不再是一种玄学和以这种玄学为基础的一门学科，而在帝国政府的思想中也成了一种信奉神论的宗教，与在忽必烈宫中出现的其它宗教处于同等地位。佛教徒们的佛爷、木迷蛮们的马哈木、景教徒门的耶稣或罗马教的耶稣都成了一个贤明的帝国政府应赢得的神力。其中第一个是佛陀，它是帝国的正式保护神，因为它统治着该可汗之京师所在的东部。

皇帝授命八思巴为其帝国中的所有语言创造一种字母。萨迦班智达已经把回鹘文字母引进到蒙古文中了，这种字母后来经过修改而变成了蒙古文字母。八思巴的新字母表系由竖行方字写成，以藏文字母为基础，但其形状还使人联想到了古代的汉文方块字。忽必烈通过1272年的敕旨使它变成了强制推行的字母。这种文字是无法推行下去的。由于它过分强调了记音，所以它不适应于任何一种语言的音域，显得非常复杂和臃肿。它后来仅仅行用于官方印玺，有时也作为美术字而使用。

一旦当教主被蒙古皇帝授予了吐蕃的世俗权之后，他在

蒙古王朝于汉地崩溃之后仍保持之。在促使蒙古政权如此突然衰败的许多原因中，我们可以指出已使吐蕃武士解除武装的佛教之麻醉影响。对蒙古人一方来说，皇帝在吐蕃实行的政策则由于八思巴法王职位的设立而进一步加强了宗教的权威和势力。对于吐蕃人一方来说，这一法王职位拥有了继承人并为达赖喇嘛时代作了准备。在十四世纪末，僧侣宗喀巴经过改革而加强了教权的权威。他的第三代继续(十六世纪)首先从与明王朝为敌的成吉思汗系之阿勒坦汗处获得“达赖喇嘛”的尊号。此名本身为一蒙古文；dalai系指“海洋”。帝师、吐蕃的新土司都失去了武装力量，但却拥有了如此权力，以至于他们与明朝至少是作为其附属而交往的。明王朝那些软弱的皇帝们为对付这种控制了整个帝国的教权，并没有要求对吐蕃本土的任何世俗控制权。拉萨的僧侣政治并非是西藏人创造的佛教之变种，而明显是蒙古人造成的事实，是一种受蒙古的影响、具有蒙古人的特点和甚至拥有蒙文名称的制度。但在十七世纪时，这种世俗权中又加入了一个宗教实体，即一个从思想上更为西藏化和不太暧昧的扎什喇嘛或班禅。和达赖一样，这两个人同时变成了佛陀的化身，达赖喇嘛是代表观世音菩萨的前世之化身，而扎什伦布的教主则直接出自觉佛阿弥陀。蒙古的政权机构被以吐蕃方式宗教化了。世俗和宗教君主重新获得了古代吐蕃赞普的这种天神特点。称呼吐蕃赞普的“圣神”一词变成了指在大地上转世的佛陀和菩萨的“化身”。吐蕃人往往混淆这两种写法，因为这两个词的发音相同。我们难以断定，在那些文化修养不太高的人们的思想中，同样也存在对这二者的混淆。那些数目众多的化身都被称为“活佛”。

"活佛"一名被认为与佛教教理不相容而受到了批判。从理论上来讲，实际上不可能在大地上存在有佛陀，甚至也没有任何转世，因为个人没有灵魂。一世仅仅以因果关系才与前世相联系。"菩提"是因果关系的术语。但这样一种教理从来不是有孚众望的，甚至在印度也如此。与阿底峡同时代的玛尔巴的密教明显地具有万物有灵论色彩。玛尔巴能在动物身上实施暂时的灵魂转变。同样的名称和同样的作法就是转世或最终的转移。因此，我们在讲到达赖喇嘛时使用了"转世"一名。它并非绝对符合教理，但却符合最为全面和最为通俗的信仰。如果吐蕃人正确地对待畜类，如果他们避免打狗或杀死一只老鼠，那是由于佛教的气质，但在许多人中则是由于害怕此犬或此鼠是其已故父亲的化身。

另外一种因素与万物有灵论一道使佛教在吐蕃普及起来了，这就是由《时轮经》引入的以最早和永久的佛陀的形状出现的佛陀之概念。

三、宗喀巴和最早的祖师

在十四世纪初叶，一个新的小王朝帕木珠巴统治了康、卫和藏诸地。该小王朝于1635年崩溃。这种将西藏分成三大主要地区的作法在今天仍通行。

在十四世纪末，发生了自此之后掌权的正统教派的创始人宗喀巴的改革。宗喀巴于1360年左右诞生于安多地区的宗喀。他的改革于其说是一种新教理，还不如说是一种倒退或试图恢复一种为纯洁的教理。这种改革涉及到了两点：僧侣们的仪轨和戒律。喇嘛教的威严仪轨就是他的杰作，也可能

是部分地受到了景教礼仪的启发。密教的奥义退化成了巫术和松弛的作法，与佛陀的教义再没有任何共同之处了。宗喀巴禁止未改革的作法所保留的巫术、咒语和奇迹。他重新确立了僧侣们的独生生活制、禁止饮发酵的饮料、规定了僧众们的戒律、适应吐蕃庞大寺院和严酷气候的特殊生活。他强制性地规定了黄色为最被尊重的颜色，正如同佛陀所规定的那样。

1407年，宗喀巴在拉萨附近创建了甘丹寺，后来又创立了色拉寺。他活着的时候就看到了其教理得到了重大发展，特别是在拉萨。他撰写了大量著作，共有四十多卷。他于1419年圆寂。

宗喀巴作为甘丹寺祖师的继承人被明王朝承认为教主，明王朝从元王朝手中继承了吐蕃的主权。当时，只有对宗教的必要关心才能吸引吐蕃人的思想，以便使他们不利用元帝国的崩溃和明王朝的衰败而试图摆脱中央的世俗主权。

宗喀巴的信徒格鲁巴或"黄教喇嘛"始终是正统教派，也是唯一一个受到北京中央政府承认的教派。1446年，宗喀巴的继承人更敦主（1391—1475年）在藏地日喀则和江孜的中心创建了扎什伦布寺，后来成了扎什喇嘛的驻锡地。更敦主圆寂后便开始了化身的继承体系。这再不是过去的那种宗教血统关系或师徒关系了，而是同一位菩萨的一系列显现，现今的达赖喇嘛即如此。

从十五世纪至今，共有十四代达赖喇嘛，其名字的意义分别为：更敦主（僧成）、更敦嘉错(僧海)、索南嘉错（福海）、云丹嘉错（功德海）、阿旺·洛桑嘉错（善慧海）、仓央嘉错（梵音海）、格桑嘉错（贤劫海）、强白嘉错（妙吉

海）、隆朵嘉错（教证海）、楚臣嘉错（戒海）、克珠嘉错（善成海）、成烈嘉错（事业海）、土登嘉错（佛教海）和丹增嘉错（持教海）。柔克义根据汉文编年史和蒙古史而对达赖喇嘛作了一条很精辟的解释。藏文史料尚未被研究。我们对于祖师们只能讲出很少的内容，而且还仅仅是有关他们之中的最重要者。

现在尚残存有这一古老吐蕃的某些中世纪建筑的遗迹，在某些殿堂、寺院或庙宇中供奉有壁画和造型艺术作品。除了某些写本之外，几乎没有任何东西传到欧洲来。相反，从十七世纪起，达赖喇嘛时代就有利于私人可以接触到的宗教艺术的诞生和传播。僧侣们的绘画和雕塑积累起来并日益丰富，以至于今天充斥了欧亚市场、我们的博物馆和各大京师的东方古董的商店中。

四、僧侣政治的宗教基础，早期的达赖喇嘛，僧侣生活——苦修禁欲和朝圣进香

更登主的第二位继承人是索南嘉错（福海，1543—1588年），它使黄教教派得到了最终发展。他还使鄂尔多斯的蒙古王公和此人的叔父阿勒坦汗皈依了佛教，阿勒坦汗于1580年左右敕封他达赖喇嘛的尊号。这一事实非常引人注目。蒙古人于其帝国分裂的两个世纪之后在吐蕃人的心目中尚有充足的政治威望以向他们的大喇嘛授权。正是在这一祖师统治时代，佛教才传到了蒙古人中。索南嘉错可能圆寂于1588年，即在他第二次入蒙古宫廷时，当时面对刚刚到达的由明帝国派向蒙古汗的使节。这种背景可能使已圆寂的教主转生到一

名蒙古王公身上。这位先世从一开始就促使形成了佛陀与上人更愿意转世于蒙古人而不是西藏人中的习惯。

新的达赖喇嘛云丹嘉错（功德海）因其王公出身而在蒙古的库伦度过了其童年，他于1602年才到达拉萨以求学。他于1617年在二十七岁时圆寂。他在库伦和拉萨各有一个继承人。第一位开创了呼图克图的世系，呼图克图是喇嘛教的第三位最大的化身。

功德海的继承人洛桑嘉错（善慧海）是藏族家庭的一儿童。此时西藏处于一种特殊的形势中。当时不仅仅代表着世俗人中的少数，而且也代表着僧侣们的少数的黄教教派享有西藏的世俗权。这种权力在云丹任教主的整个期间及其继承人在位的大部分时间内均由蒙古人行使，被流放到拉达克的一名藏族王公则保留“王子”的尊号。这位失势的赞普在整个吐蕃西部代表着一个非常强大的民族派别。黄教教派在汉地蒙古人的支持下统治着吐蕃东部。

在1630年左右，四世达赖喇嘛洛桑嘉错——未经改革的宗教地区藏地的王子拒绝服从正统派并夺取了京师拉萨。这是一次宗教和政治战争，受威胁的是黄教。

洛桑嘉错变成了多数派首领，他利用强大的大清王朝在明王朝崩溃之后开国的机会而得到了一种有力的支持。他向以武力进入西藏的蒙古信徒发出呼吁，推翻了篡权者并将其世俗权还给了达赖喇嘛。达赖喇嘛事实上成为西藏的统治者，直到那时也如同其前任一样居住在拉萨附近的哲蚌寺，而现在则居住在松赞干布为其汉族王后建造的布达拉宫中。布达拉由王宫变成了寺庙。该宫被大大地扩建，变成了一座多层的庞大建筑，有一千多个窗户，我们通过探险者们的照

片而了解到了这一切。该教主在布达拉宫居住的房间自十七世纪以来被原封不动地保存下来了。

一种奇特的习惯也起始于这场战争，它变成了西藏人的新奇特点之一。宁玛巴古旧派（也就是未改革派）俘虏了一些蒙古人，他们被指责以神咒杀人。但他们否认自己为巫士，为了证明其无辜，他们伸出了舌头，因为念过咒语后，舌头会变黑。当时所有的俘虏都必须出庭，随着他们在官吏们面前经过，也都伸出了舌头。这种习惯最早是一种归服的标志，后来变成了西藏人习惯的致意方式。

据一部分人认为，难以控制的藏地土司被处死，而其他人则认为仅仅是被推翻，行使大相的世袭职务。蒙古王公仅仅保留了对其军队的指挥权。藏地的宗教中心扎什伦布的红教僧侣们遭逐，寺院被毁，重建之后由正统喇嘛们所占据。正是从这一事件才开始了西藏真正的僧侣政治。从此之后，在世俗专制政权中又增加了人类可以想象出的最为令人震惊的宗教权威。每一代达赖喇嘛不仅仅是其前任们的持续化身，而且也有了半神圣的性质，即人间与天之间的中介者观世音菩萨的本性，也就是统治世界和介入凡界事务者的本性。就在同一时代，扎什伦布的寺主被宣布为阿弥陀佛的化身，他比菩萨更高和更难接触，但却不大为人所知。第一位扎什喇嘛是却吉坚赞或“法幡”，他是最后两代达赖喇嘛的导师，一直活到九十三岁。他对黄教教派的命运施加了很大的影响。

我们已经看到，略早于这一时代的另外一位重要活佛是达赖喇嘛派驻蒙古人政府的代表。喇嘛教从此之后就一直是十七世纪中叶的那种局面。在乾隆在位年间，仅仅在教祖的

世俗权范围方面有所变化。从喇嘛教一形成，就有两种主要因素结合在一起了，僧侣组织和神权政体。

这种藏传正统佛教的最大新奇特点是特大寺院的僧众。其始祖印度的寺院为柱廊而不是内院，建于由某一位王公布施的地盘中，是某些僧侣们聚会的地方。在南方的佛教徒中始终都基本如此，除了大寺庙之外还有随着时代而巩固起来的戒律和传统。

大喇嘛寺是一座城市。在加固的城墙内部是一批大型建筑，系寒冷地带类建筑，带有小而少的开口，朝街道和公共场合开放。在这些僧侣城的中央有一个或几个大寺院，以其如同大教堂一般的外观而占据突出地位。西藏的建筑是一种呈竖直形的垂直面；而在印度、印度半岛和汉地，宫殿和寺庙等则是平面建筑。每名喇嘛都拥有他占据的僧房，与为他服务的弟子共居。他在那里的生活多少有点象城邦市民，因为他自我维持生活并在世俗职权之外生活。各个地区也都有一些僧团的学院，其中拥有藏经楼、寺庙和为定期准备的茶灶、仓库和金库。有时还有印经厂，刻版印刷的习惯必须备有大型工厂。这些寺院中有一些包括数千名，甚至是一万一千名僧侣。

他们的内部组织、仪礼及其礼拜仪式的优美、其圣歌的娓娓动听和单调的诵经等都使人联想到了一种景教影响。这其中实际上不仅仅具有相似性，而且还有独特的对应性。既没有任何资料能排除这种假设，也没有任何方式能证明之。我们既在文献中找不到一个字，也找不到作为其证据之端倪的绘制或雕刻图像，唯有敦煌藏文特藏在许多涂鸦中画有一个景教十字架。诸如桑耶寺那样的第一批大寺院都过分古老

而不可能与中亚的迦勒底东正教的大主教们接触过。另外一种可能性是黄教那比较晚期的寺院在改革中受到了为蒙古景教徒公主们的亲信所熟悉的寺规之影响。

寺院控制了被它们统治下的农民开发的辽阔领土。它们获得收获物的三分之一，而那里由于耕田不足、高海拔和土地贫瘠而产量不太高。它们以苛捐杂税压迫其臣民，强制性地向他们出售诸如茶叶和盐巴那样的舶来品。它们也拥有在遥远地方的封地，正如在布拉马普特拉河（即雅鲁藏布江。——译者）出口处的工布所拥有的庄园那样。它们同样也接受大量礼物，因为对寺院的任何一次参观、任何一封书信都附有礼物。在数世纪间积累起来的布施以及对金沙矿的开发使得那些稍具规模的寺院都按照汉地方式以黄金覆盖其道场的屋脊。这种金顶以非常协调的方式使两种相差甚殊的建筑结合起来了。喇嘛寺那平台式的金脊在阳光下闪闪发光。

拉萨附近的大寺院（洲）是最为强大者，中央政府必须与它们打交道。它们彼此之间有时互相竞争，形成了一些政治派别。如果政府不代表一种无可争议的宗教权威，那么它就无法抵抗它们的联合行动。据记载，从十一世纪中叶到十八世纪，共创建七十九座大寺，其中最大者是1150年修建的纳塘寺、1410年建造的甘丹寺、1416年建造的哲蚌寺、1419年建造的色拉寺、1447年建造的扎什伦布寺和1645年扩建的布达拉寺。

据格雷厄姆·桑德伯格先生认为，在西藏可能共有三千一百座寺院。无论它们之间的最大寺院的数目多么小，寺院僧众也包括了足有1/3的男性人口。每个家庭都要提供一名或数名喇嘛。那么大家就要思忖女子们的遭遇，尤其是当大

家想到了为一个女子与多位丈夫结合的一妻多夫制时更为如此。我们已经看到，一妻多夫制主要是被接受而不是流传。一妻多夫制可能会由同样也很少见的一夫多妻制所平衡。女庵数目不多，但其中也收留了一些女子。最后，“古旧派”喇嘛可以结婚。尽管如此，正统派寺院的数目如此之大，以至于会导致大家根据男子数目之多的表面现象作出结论。这确实是在旅行之中或住在乡间的旅行家们的印象。西藏人声称他们那里有许多老姑娘，她们居住在大聚落中心和城市中。

除大型的宗教建筑喇嘛寺之外，具有明显差异的西藏地区也为我们提供了多种极小建筑的例证——阿兰若小隐修院。从原则上来讲，任何僧侣都应在寂静中度过三年三个月零三天，或者更应该是九年九个月零九天。他们于是便以静修的僧众团体之形式而生活在分布于地盘相当小的僧房中。隐修处有时是带围墙和不见光亮的僧房，分布在山间。寺院供应修道者们维持日常生活。负责这一职务的人通过一个穿墙而过的弯曲和狭窄的小洞给他们塞进一些食物，但不能使光线进入洞中。当隐居遁世的生活快结束时，便打开一个小洞以让一丝光线射进去，使其数年间未见到光线的眼睛逐渐习惯起来。有些静修者终生封闭在洞内。有些人虽未被封闭起来，但更为孤独，独自前往生活中最难使人接近的海拔高度中。西藏隐修者的数目相当多。在印度，若有同样的修道者比例，那就会代表着数百万人。

这些隐修士的内心生活则根据不同的教派而具有很大的差异。“成就”即他们所追求的目的，在玄学和宗教方面则是可以理解的。在第一种情况下，苦修的成就是懂得智慧的所

缘和所依的生灵之成就，也就是最终的智慧。在第二种情况下，宗教成就也就是修道者同样与之结合为一体的神之成就。但这种作法并不是纯粹的思辨，而是被迫的仪轨行为，也就是依赖实施意愿的神或鬼。第一类奥义的作法是正统的，而第二类则是密教的和人数最多的作法。

西藏人佛教虔诚的一种重要表现是对朝圣进香的爱好，甚至在某种程度上形成了一种义务。其部分居民始终在朝圣途中，分别为单独或结队的进香人，从而完成了持续数月的虔诚旅行。单独的进香人（即那些只能步行前往的人）都是曾发过愿的人，要经历对身体的严重考验，这就是他们极其缓慢前进的一种原因，例如，他们每前进三步都会后退两步，或者是全身仆倒在地上，每天要从事上千次。他们以其身长来丈量路程。其额头扎有一块木板以保护他们不受石头的碰撞。他们从西藏最为偏僻的地方来到圣城拉萨，来到最负威名的道场，象玛法木错那样的圣湖或圣山、由神灵居住的雪山等。他们甚至还前往印度的菩提伽耶山、汉地的峨眉山和五台山，甚至是云南的鸡足山朝圣。

达赖喇嘛的世俗权力再不容争议了。现在喇嘛教已经形成，它是一直发展到蒙古的藏传佛教。达赖喇嘛补充了那种在有他和仅仅有他的情况下才以其世俗面貌表现和出现的不足之处。从此之后再未变化的僧侣政治与我们所说的近代史是相吻合的。它那很快就达到鼎盛时代的权威却逐渐衰落了。

五、清代的达赖喇嘛及其与中央政权的关系

这部西藏史的第一部分共包括十多个世纪。对于最后三个世纪来说，也就是直到今天，我们阐述的范围仅限于与所研究的时代相应的内容。如果确实如此，那就是我们所掌握的文献并没有随着接近近代而增加，这与其它任何国家的情况都相反。我们是指自己所掌握的已经翻译的文献。有关达赖喇嘛的文献很重要，但又很少（在欧洲肯定有一处特藏，也可能有两处）。但这些文献既未被翻译，又未被进行过考证研究，现在尚无法使用。仅仅依靠汉文和欧文史料将会使人以与前半部完全不同的角度来观察这部历史的下文。

明代的末帝曾召达赖喇嘛洛桑嘉错（智慧海）入宫晋见他。达赖喇嘛和扎什喇嘛仅仅向中央朝廷派出了使者。这位使者是一名大喇嘛，代表着土司和北方佛教中最受尊重的神祇，以非常豪华的仪式和携带进贡给皇帝的神奇礼物而出发了。在持续了数年的这次旅行期间，明王朝被推翻了。大清的开国皇帝（刚刚八岁的皇帝）顺治在盛京（沈阳）召见了大使节。皇帝于金銮殿的门口迎接他并站着接受了教主的信件。在亚洲，史书中有许多篇幅都讲到了这种行为。这就证明一个帝国王朝的第一位君主在感到其主权得到确保之前很重视与布达拉宫的关系。清朝政府非常重视得到达赖喇嘛的好感，以便获得那些受命于拉萨的民族，特别是蒙古族人的顺从。

在同一位皇帝执政时代，摄政请达赖喇嘛（智慧海）亲

自入京，在北京的北部为接待他们而建造黄寺以及汉白玉塔，它们已成了中国当代艺术的不朽珍品。达赖喇嘛应邀并出发。他在接到邀请的四年之后于1653年到达。皇家的出行仪仗，其缓慢速度和持续时间以至于使他们到达时的政局已与出发时大不一样了。原皇帝已宴驾。其继承人还几乎是一个儿童，宫中似乎忘记了对西藏统治者发出邀请一事。这位西藏统治者共带领三千多人的随从，停留在汉地边陲鄂尔多斯人中，然后派人通报皇帝以求他前来迎接。这种企图现在看来似乎是不可能的，但当时却使他们不能再等待来访者了，这在宫中引起了某种混乱。当时的看法是各执其说。为了获得蒙古部族的归附，不使达赖喇嘛失望是符合政治策略的。皇帝赞扬了那些应前往边塞迎接喇嘛的正确意见，但他最终没有这样作。智慧海喇嘛于是便专门在为他的来访修造的宫中居住。皇帝于二个月之后才召见了他，而且是把达赖喇嘛作为世俗统治者而不是作为神召见了他。智慧海可能明智地受到了其名的启发，对于向他奉献的一切都表示满意。但他由于不适应气候而仅仅在黄寺居住三个月。

另一方面，清政府在与西藏的关系中也感到很棘手。清朝的政策是承认达赖喇嘛的权力的，但其特性又不能轻易接受之，其傲慢的礼节也不肯接受之。

我们还应补充说明，由达赖喇嘛所代表的世俗权与宗教权的结合也并没有得到确认，正如在洛桑嘉错于1682年圆寂之后不久出现的事件所证明的那样。当时的摄政桑结嘉错（菩提海，因为如同在赞普时代一样还有一位宫相，但却主管宗教事务）没宣布他的圆寂，以便能更长时间地维持他自己的权力。他将之藏在宫中，仅仅宣布说达赖喇嘛要隐居。

这是合乎情理和无法核实的。摄政独自行使职责，但也通过惯用的鉴别礼仪而确保了圆寂喇嘛的世袭。扎什喇嘛承认转世为一名藏族儿童，此人获得了仓央嘉错（梵音海）的名称。清朝皇帝对此有所怀疑，于十年之后遣使以负责核实洛桑嘉错喇嘛已圆寂还是尚活在人世。摄政让他远远地看到了一个正在静修的喇嘛，坐在一个具有宫脊的小庙中，身置红纱罗幕之后，由香烟环绕。使节还京并报告说他看到了达赖喇嘛。皇帝继续降旨予他，甚至还会收到他的答复。皇帝仅仅在十六年之后才通过蒙古战俘而获知真相；后来又正式通过西藏地方政府的一名代表而获悉，此人为皇帝带去了已故大喇嘛的礼物。柔克义怀疑皇帝比西藏人更愿意维护对洛桑嘉错尚活在人世一说的信服，以便通过该喇嘛对蒙古人行使的巨大影响。

由于一种特殊的巧合，因为对于年轻的达赖喇嘛的不端行为和不信宗教的思想感到束手无策，机灵的摄政则将对原大法主圆寂长期保持沉默归咎于他自己的怀疑，他认为这种沉默是有道理的。随着原达赖喇嘛的圆寂，他发表了秘密拥立新教主的命令。

在整个这段时间内，由俄国人支持的摄政秘密支持西北厄鲁特或卡尔梅克人的首领反对清朝政府。这位首领叫作噶尔丹，他渴望得到古代蒙古征服者们的荣耀。他对青海厄鲁特人发动了战争，该地区是中央王朝的屏障。他的死亡和清朝皇帝对西部边陲之关心的结束与仓央嘉错（梵音海）的坐床是同时发生的。

始终是由于与宗教成见无关的政治原因，帝国宫廷拒绝承认新的达赖喇嘛梵音海。该喇嘛的名字是事先定下来的。

但未能坐床，因为大家认为其前任尚活着。这名年轻的达赖喇嘛无所事事地度过了其少年和青年时代，只写了一些情歌、追求自由自在的生活和藏族青年女子。尽管扎什喇嘛、摄政、蒙古将军以及后来的清朝皇帝都发出了警告，这一青年教主仍追求自由自在的生活。这尊偶像轻佻的生活使人只好最终宣布其神圣的化身无效，从而使他丧失了继承已圆寂的达赖喇嘛的权力。这一剥夺权力的命令具有很危险的影响，未能被发表，因为它既未获得僧众，又未获得民间舆论的批准。因此，梵音海保持了其世俗权力，成了世俗艺术的伟大保护者。政府虔诚地在拉萨保留有衙门（鹿园），他于夜间前往那里。这些衙门完全被涂成了黄色，这是佛教僧侣的颜色，这种审美观是正统的。它实际上成了其永不变化的纯洁性的一个阶段，作孽者再也不会玷污它了。莲花于承负它的污泥之上鲜艳地开放。所以西藏人玛尔巴使其圣性与财富带来的一切享受结合起来了。

非常引人注目的是达赖喇嘛与扎什喇嘛（神召从未于他身上促进过其职业）中仅有仓央嘉错这一例外。他们似乎都非常认真地行使其职务，某些人还以特殊的天才而完成其任务。

仓央嘉错的情歌在西藏最受大众喜欢。它们都具有一种优美感和一种痛苦的旋律。他诅咒神灵们象汉族少女一般使他幽居，禁止他除秘密之外的其它爱情。他那些情歌小作品都以与他相爱的女子的告别而结束。

“他的夫人是我所爱者，

如同是从大海中捞取一颗珍珠。

当我看到王爷的女儿变得美貌，

就如同我看到一颗桃子于桃树上成熟。
我于夜间失眠，
白天又疲惫不堪。
当我冥想上人，他们都不会出现在我面前，
但我思念我那亲爱的女子，她却不会离开我的双眼。
雨点使我们所写的信变模糊了，
但我们心中的文字却永远不会被抹掉……
……
大家可以用套马索捉住一匹野马，
但逃脱您的少女却是任何力量也不能抓住的

她慢慢地走。

（她转向宫殿）
保持平静吧！我很快就会再见到您。
啊！白天鹅，把您的双翼借给我以让我飞翔。
我不会逃得很远，一到理塘，我就返回。
在我死后，地狱的神镜将反射我的功德。
在本世间没有正义，愿他存在于彼世”。

确实是在汉地边境附近的理塘，他的继承人（也就是其化身）于数年之后转生于1708年。

1705年，年长八十五岁的摄政被拉藏汗杀死。拉藏汗是青海厄鲁特部的一位驻西藏的将军。次年，始终是在清朝皇帝的默许下，拉藏汗又在一次旅行中令人杀死了达赖喇嘛本人。拉藏汗准备好了一名继承人。这名新的达赖喇嘛仅仅活了二十五岁。他被认为是洛桑嘉错的化身。西藏人清楚地感到“梵音海”（指六世达赖。——译者）的失权会对达赖喇

嘛选择的必然性产生置疑，从而动摇了这种制度和神职人员权力的基础。僧俗居民同时捍卫其信仰的权威以反对清朝仅仅从政治上观察问题的方法。他们不承认由清朝中央政府强加给他们的达赖喇嘛。此时，被杀害的达赖喇嘛的继承人在清朝宫廷显得非常不安，西藏人又显得非常高兴，他们在准噶尔人的帮助下成功地罢黜了由皇帝选择的达赖喇嘛而让他们自己的候选人坐床。遭罢免的达赖喇嘛退避到了一座寺院中。

译自巴黎19[illegible]2年出版的《西藏史导论》一书。

西藏的神灵和鬼怪

〔奥地利〕内贝斯基 著　　谢继胜 译

作者前言

关于西藏人作为佛教的护持者和守卫者而加以崇拜的神灵的造像，在藏学界还属于一块几乎不被人所知的研究领域、无以计数的种种保护神中包括许多的原始神灵，他们属于西藏古老的苯教信仰万神殿中的神灵，对西藏保护神及其崇拜的研究，除了对藏传佛教一方的保护神作一番考察之外，还要透露一些新的事实，其中涉及佛教传入之前的信仰，这种前佛教的信仰与苯教发展中所体现的早期萨满教成份的关系。遗憾的是，在这一研究领域还存在大量的困难阻碍了研究工作的进展。藏文的文献对佛教护法神的形貌和崇拜记述得非常少，而且由于文献中使用古代语词和一些含混的表达词语在词典中无法查找，因而这些文献经常是很难解释的。然而，研究中主要的障碍还是西藏人对于护法神崇拜，特别是仪式舞蹈、占卜、黑巫术和天气施咒等的神秘感。

本书中列举的涉及保护神及其崇拜的初次调查材料，大部分是我于1950年到1953年之间住在印度——锡金边境地带

时收集到的。我写这部著作的根据地是噶伦堡（Kalimpong），这是从拉萨到印度的主要商路的终点。我到噶伦堡后不久，在噶厦政府和汉人之间就产生了摩擦，十四世达赖喇嘛和噶厦政府的随员离开拉萨暂栖在离西藏——锡金边界只有几英里远的春丕河谷的一所寺院内。虽然达赖喇嘛留在西藏境内，但是他的一些亲眷和很多带有家眷的噶厦高级官员连同格鲁派的几位显贵人物来到了噶伦堡。他们之中的大部分人在西藏回归中华人民共和国，达赖喇嘛返回拉萨之后，于1951年夏末返回了西藏。在此期间，我与许多西藏噶厦政府的官员和僧侣建立了密切的关系，从而使我收集到了大量的关于藏传佛教的各方面，特别是本书所论述问题的有价值的资料。

然而，主要给我提供资料的人是三位选择噶伦堡为暂栖之地的活佛，他们在其他的高僧返回西藏之后还留在噶伦堡。其中的二位名叫达多(དར་མདོ)仁波且和札幢(བཀྲས་མཐོང) 仁波且，是两位黄帽派(格鲁派)的活佛。达多仁波且或称达多活佛(དར་མདོ་སྤྲུལ་སྐུ)，即“打箭炉的活佛”，他的全名是土丹伦珠列桑(ཐུབ་བསྟན་ལྷུན་གྲུབ་ལེགས་བཟང)，我1950年第一次碰见他时是三十四岁。他出生于藏川交界处的打箭炉，是一户商人的唯一的孩子，七岁那年由当地寺院的喇嘛引导出家，选作该寺活佛的转世灵童。但是，他的父母拒绝把孩子交给喇嘛，直到收到了达赖喇嘛派人送来的责备他们愚顽的信函之后才表示同意。这位活佛九岁时被人带入卫藏开始在哲蚌寺的嘉戎札仓学经。1947年，达多仁波且作为佛徒到印度和尼泊尔的圣地朝觐。两年之后，他受摄政达札仁波且的指派，任噶厦政府建在据说是佛陀涅槃之地菩提伽耶（Bodhgayā）佛寺

的主持。达多仁波且只是在冬季住在菩提伽耶，也是在这个季节，西藏僧人才来印度朝觐；一年之内的其他季节，达多仁波且都是在噶伦堡度过的。这位活佛在我的请求之下还友好地把自己珍藏的内容广泛、有价值的藏文木刻本和手抄本的书籍让我使用，还帮助查找我特别感兴趣的那部分内容。我从这些木刻本和手抄本中摘抄了一些内容，还复制了一部分，活佛还将其中一些书籍作为礼物赠给了我。研究这些资料时遇到的难题我经常是在和活佛的会面时加以讨论和解决，在我们起初会面的时候，要通过一位能讲英语的年青西藏人普拉(ཕུར་ལགས)给我们作翻译，后来，在我学习了一些藏语口语之后，只是在一些关键地方才请翻译帮忙，一般的问题就直接交谈。达多仁波且的助手也让我观看了很多的藏族宗教的仪式。

札幢仁波且也是格鲁派的活佛，我跟他学习始于1951年，虽然没有象跟达多仁波且那样学得深入，但也取得了许多重要的成果。札幢仁波且是康区人，我们第一次见面的时候他二十六岁。他曾在哲蚌寺学经九年，此后又在拉萨的一座密院内作了八年的密乘僧，这座密院是拉萨两座主要的密院(上下密院)之一。我要特别地感谢札幢仁波且给我提供的涉及各种密乘教义、特殊的宗教传统和盛行于东部藏区的宗教实践活动的资料。

第三位给我提供资料和书籍的活佛是宁玛派的齐美仁增(འཆི་མེད་རིག་འཛིན)，他的寺院名称是“佛法厄旺双运密咒法轮尊胜林”(ཐུབ་བསྟན་ཨེ་ཝཾ་གསང་སྔགས་ཆོས་འཁོར་རྣམ་རྒྱལ་གླིང་)。齐美仁增虽是康巴人，但在卫藏住得时间却较长。他给我提供了关于宁玛派和与之相关的其他宗派的宗派教义与盛行的宗教仪式

方面的资料。

本书所论述的内容中一些比较重要的问题我都向这三位高僧活佛讨教。然而，要使各不相同的资料适应双方的解释，那总是不可能的。例如，达多仁波且和札幢仁波且，虽然两人同属一个宗派，但是在对一些较为复杂的宗教理论的解释，对一些藏文文献中难懂段落的翻译，二人的意见经常不一致。

从三位活佛那里得到或复制的藏文资料的最后翻译，是在原噶厦一位噶伦的代理人尼玛的帮助下完成的。尼玛生于春丕河谷，非常地熟悉这一带及邻近地区残留的苯教信仰的宗教传统，他通过向西藏几位著名的学者，其中包括向现世达赖的学习，受到了很好的教育。通过在西藏内外的游历，使他开阔了眼界，能很容易回答一些涉及西藏宗教仪式和通常秘不示人的教理问题。他的英语很好，这在翻译和解释藏文文献的一些疑难段落时对我帮助甚大，是特别值得我庆幸的。

大量关于噶厦政府宣谕神的选拔、生活、仪式等方面极有价值的资料是我从达赖办公室的大秘书洛桑平措(བློ་བཟང་ཕུན་ཚོགས)和前住噶厦宣谕神坚参他青(རྒྱལ་མཚན་མཐར་ཕྱིན)的儿子那里得到的。洛桑平措也能够讲流利的英语，有时也帮助我翻译藏文文献。关于西藏宣谕神的一般资料则是从噶厦宣谕神拉巴顿珠(ལྷ་པ་དོན་གྲུབ)处得到的，他现在噶伦堡从事神职。关于格萨尔王和拉萨以北彭(འཕན་)地传说的一些详细资料，是从西藏摄政王热振的前任歌手强巴桑达(བྱམས་པ་གསང་བདག)那里得到的。

许多提供资料的人，在补充我已经确认了的材料的过程

中，还教给我藏语口语，并经常用英语讲授。我深深地感谢他们，感谢所有的西藏朋友，感谢他们在本书的材料收集与分析方面给予我的巨大的、无私的帮助。我还要感谢锡金大王(Maharaja)阁下的私人秘书次丹扎西(ཚེ་རྟེན་བཀྲ་ཤིས)，特别要感谢扎西占堆寺主(བཀྲ་ཤིས་དགྲ་འདུལ་གདན་ས་པ་ Burmiak Kazi)，在我访问锡金期间他在锡金宗教事务部兼职，我在甘托克（Gangtok）逗留时给我提供了资料，并应我的要求交给我一些涉及锡金山神崇拜仪式的古代经卷。

通过对锡金境内蒙古人种的土著居民——雷布查人(Lepchas)的原始宗教的研究，通过对邻近民族的原始宗教，特别是不丹人（Bhutanese），利姆布人（Limbus）、塔芒人(Tamangs)和夏尔巴人(Sherpas)的原始宗教的研究会对研究西藏早期的信仰有所帮助。有关上述方面的材料不久就会出版。在本书第九页已经作了初步的研究，更详尽的材料刊于我撰写的《1950—1953锡金喜马拉雅人种学研究报告》的36页—38页。

我的这本书是在印度、锡金边界完成的。当时由于1950年尼泊尔爆发的革命和中国人民解放军进入西藏，局势非常紧张。我要十分感谢印度政府允许我在最邻近中国西藏边境的地区用三年的时间完成研究工作，尽管这一地区的局势有时很紧张，但最终还是顺利地完成了写作。在这一时期给予我有力帮助的还有帕罗若(K·Pereira)奥地利驻新德里的代办，其继任恩德尔（K·Enderl）；还有韦塞尔(W·Weissel)，奥地利驻加尔各答的名誉领事，他友好地帮助我发送寄到维也纳民族博物馆有关西藏人和雷布查人的资料。收集资料所需要的经费由奥地利教育部提供。

这里我还要感谢那些指导我研究的学者，从他们那里我受到了人类学和语言学的专门训练，我最后的一位导师布莱斯坦尔（R.Bleichsteiner）首次将我引向了藏学研究的领域，这些学者还有维也纳大学的考佩尔（W•Koppers），伦敦大学东方和非洲研究院的海门道尔夫（C•Von Fürer-Haimendorf），伦敦经济学院的费尔斯（R•Firth）。我要向哈佛燕京学社(the Harvard-Yenching Institute)剑桥大学、麻省理工学院的骆克（J.F.Rock）表示真挚的谢意，是他使我的印度之行成为可能。特别要感谢第三丹麦皇家中亚探险队的成员(后成为领队)丹麦和希腊的彼特王子（H•R•H•Prince Peter），自1951年六月到1953年二月我前往欧洲的二年时间内，我们合作得非常愉快，王子曾多方面对我的工作予以协助，使之有一个满意的结局。我还要感谢罗列赫（G•N•Roerich）对本书论述的一些观点所给予的有益忠告。

我回到欧洲以后，收到了荷兰莱顿民族博物馆长的邀请，要求我去整理和分析该馆所藏的藏文木刻本和手卷。这本书是在1953年五月至十二月间完成的；1954年，为了研究内容广泛的雷布查人手卷的汇集，我在莱顿逗留了五个多月的时间。通过对藏在这个博物馆中众多古籍的分析，为我这本书补充了很多有价值的资料。为此，我非常感谢莱顿大学图书馆的全体成员，感谢民族博物馆的洛彻尔（G•W•Locher）馆长(任职至1954年)。特别要感谢前任馆长波特(P•H•Pott)和1955年以后的继任馆长，感谢他们友好地邀请我赴莱顿从事研究工作。

我还要真诚地感谢所有对我开放所藏藏文典籍的学者；

感谢各位学者向我提供藏于各博物馆有用的资料线索。他们是巴考(J·Bacot)（巴黎）、石泰安（R·A·Stein）（巴黎），辛格尔（H·Siiger）（哥本哈根）、哈尔（R·Haarh）(哥本哈根)。我还要感谢莱顿大学佛教研究中心的戴庸（J. W. de Jong），是他友好地帮助我检索本书涉及的梵语词汇的拼写，为我提供散在各种书籍中的资料；感谢芝加哥的基克特(R. Kickert)帮助我阅读校样；感谢海牙的默顿出版社（Mouton ＆Co· Publishers），特别要感谢雷德尔（P·de Ridder），总之，我向所有关心本书出版的人们表示我的感谢。

白哈尔及其伴神

根据格鲁派的观点，世间护法神中的主神是护法神白哈尔(པེ་ཧར)。然而，在藏传佛教的其他一些教派，白哈尔有时为从属神。例如，宁玛派的僧人将最重要的护法神分成如下九组：

1.阴曜三神，包含护法天女（dharmapālas ས་ཀོ ekajāti）、大曜遍入天(གཟའ་ཆེན rāhu)——宁玛派将此神看作是居于世间的神——还有立誓善金刚（又称骑狮大护法）神(དམ་ཅན་རྡོ་རྗེ་ལེགས་པ)，三神合称阴曜三神（མ་གཟའ་དམ་གསུམ）。

2.第二组神是大自在天，东方护法神（དབང་ཕྱུག་ཆེན་པོ· Mahā-Iśvara）这是一位源于印度的神，宁玛派将他视作阿弥陀佛的一个化身。人们认为大自在天是一位财神。可是，大自在天又属于出世间护法神。

3.女神尼玛旬奴(ཉི་མ་གཞོན་ནུ)特别被大圆满派崇拜为强有

力的护法神。人们把她描绘成一头、二手的白色人或黄褐色人。尼玛旬奴的标志是一支占卜箭和一个装满珠宝的平盘，她没有坐骑。

4.接下来是念青唐拉，据说他是西藏崇拜的众多山神之中最重要的一位。

5.以白哈尔为首，称作“五身”(སྐུ་ལྔ)的一组神，在格鲁派中是占据首位的神灵，但在宁玛派这里，“五身”组的神仅处于第五位。对这种奇特的分类法做出的解释是，白哈尔及其伴神最初是源于外国的神灵，虽然他们与念青唐拉和女神尼玛旬奴占据了同等的席位，但是，后面两位神灵还是占有优势，因为他们是纯粹的藏地土著神灵。

6.罗刹载乌玛保(ཙིའུ་དམར་པོ)，尽管他常带有“罗刹”的名称，但还是最重要的“赞”之一。

7.女神多吉玉仲玛和她的十一位伴神，合称为十二丹玛女神(བརྟན་མ་བཅུ་གཉིས)。一些西藏人把多吉玉仲玛作为十二女神的首领，其他一些人把十二女神的首领看作是女神多吉查玛杰。

8.尸陀林主(དུར་ཁྲོད་བདག་པོ)，作为阎罗伴属神，以一对男女髑髅之形出现。宁玛派和萨迦派都认为尸陀林主是比较重要的世间护法神。

9.九组神中最后的一组由各种山神担任，其中由玛卿伯姆热和雅拉香波山神作为主神。

大圆满派虽然也明确地承认以上宁玛派的分类，但是他们也将几个特殊的保护神看作是专门保护大圆满派的教义和仪轨的。在这些护法神中比较重要的一位是大圆满藏主(རྫོགས་ཆེན་པའི་གཏེར་བདག)也称作大藏主雄翼力(གཏེར་བདག་ཆེན་པོ་གནོག་ཐོད

ཙའ)。这位护法神居住在位于东方的寺院中，一身蓝黑色，他的标志是一支金刚和一颗心，身穿杂色的披风。大藏主雄翼力的头饰是用各色丝绢缠成的发套，坐骑是白狮，指挥三百六十个使者，披挂铠甲的武士和大鬼(གཉན)。

关于白哈尔的造像和起源① 根据格鲁派的教义，这位世间护法神的头领就已经有若干不同的说法。这位最重要的护法神的形貌确实提出了一些很大的问题，其中的一些已经被很圆满地解答了，另一些还有待解决。由于一些问题的根源要追溯到吐蕃初期那种隐晦不清的历史之中，所以，有几个问题或许还不可能解决。我在这里要对时至今日已经出版的有关白哈尔及其伴神的所有材料进行详细的分析是不可能的。因此，我们目前的研究应该限定在对已有结论的简短概括，然而，我们也要尽量提供一些有关这个引人注意问题的新材料，特别是关于白哈尔及其伴神造像方面的新材料。

白哈尔名称的拼法是不统一的，虽然本书中使用的名称写法(指པེ་ཧར)在藏文文献中也广泛使用，但这种护法神的名称还经常地写作白嘎尔(དཔེ་ཀར་བེ་དཀར་ཐེ་དཀར་དཔེ་དཀར་པེ་དཀར)、白哈拉(དཔེ་ཧ་ལ或པེ་ཧ་ལ)。这位神灵还有其他一些名字，如护法神大王、大护法业主、财主大王——因白哈尔为桑耶寺之

①关于白哈尔及其伴神的文献，除了本书藏文书目提及的以外，还可以参看Tohoku Catalogue目录中的5625/18，5625/67，5625/69，5625/87，5816，6216，6217，和6249。

②参看拙作（西藏政府的宣谕神)Das tibetische Sta a~sorakel)载《民族档案》1948年第3期136—155页维也纳出

版。主，故称——白命主（སྲོག་བདག་དཀར་པོ）。此外还称众男人之战神，三面伟男（ཞལ་གསུམ་མི་བོ་ཆེ或ཞལ་གསུམ་སྐྱོད་ཀྱི་མི་བོ་ཆེ）。根据参考书目31fol.4b记当白哈尔以下面三种形式出现时就有三种不同的名称：作为王系魔时称作白嘎钦保（རེ་དཀར་ཆེན་པོ་），作为法王时称作大战神，作为命主时称白梵天王（ཚངས་པ་དཀར་པོ་）。白哈尔有时也偶而称作具誓水晶白鬼（དམ་ཅན་ཤེལ་གིང་དཀར་པོ）或战神大王乃穷（དགྲ་ལྷའི་རྒྱལ་པོ་གནས་ཆུང་）。他是众王系魔的首领，这类魔可分为两大组，大王系和小王系。每组有三百六十个成员。

依据苯波教徒的信仰，白哈尔有时被称作象雄护法神，根据苯波的教义，象雄是苯波教起源的地区之一。

白哈尔在各个地区为人所知种种名称在本书所附藏文引文32fol.3a中提及；在印度语中白哈尔被称作水晶白鬼王，在空行母处称大王；在玛尔巴（མར་པ）[1] 地方玛尔巴方言称雅邦察吉杰几保（གཡའ་སྤོང་མཚམས་ཀྱི་སྐྱེས་གཅིག་པོ）；在罗刹国称象王（སྲང་གི་རྒྱལ）；木雅人（མི་ཉག）称他为月王（Rāja ཟླ་བ）；尼泊尔人据说称他为地王；据说汉人称他为冬王哈；霍尔人对他的称呼是白木鸟王（Rāja ཤིང་བྱ་དཀར་པོ）。与此类似，在本书藏文引文第177[2] 中宣称，在印度，白哈尔称战神一男（Ekadara སྐྱེས་གཅིག་པོ），在象雄，白哈尔以藏地九把木桶（གཙང་གི་ཁྲ་ཞི་ལག་དགུ）而知名。莲花生称白哈尔为自在智慧护法，神称他为具螺髻梵天。

---

①显然是指玛域（མར་ཡུལ）关于这一名称，可参看图齐《印度—西藏》第二卷第15页。

②见该书56—6a。

白哈尔被西藏佛教万神殿接纳的过程是非常复杂的，关于雪域之地何时开始崇拜白哈尔神，就有各种不同的说法。有一种显然缺乏根据的说法是，白哈尔最初居于孟加拉——传说中莲花生的出生地[1]——后由孟加拉赴西藏。另一份文献说，白哈尔由最初居住的孟加拉，将其法座移到了位于裕固（ཡུ་གུར）境巴达霍尔（BhataHor）的修习禅院。更有价值的资料说白哈尔在北木雅的神院，如同石泰安在他最近发表的有价值的关于木雅和西夏历史的著作中表述的那样。[2]在巴达霍尔，人们把白哈尔作为该霍尔部落的保护神，对巴达霍尔人来说，白哈尔为人所知的名字是阳神南托嘎保(ཕོ་ལྷ་གནམ་ཐེབ་དཀར་པོ)。有关这一名称，还有几种不同的说法如“白云天”(གནམ་ཞིབ་དཀར་པོ)，“白天神”(གནམ་ལྷ་དཀར་པོ)，南朵乌嘎保(གནམ་དེའུ་དཀར་པོ)、南代嘎保(གནམ་ཐེ་དཀར་པོ)、南台嘎保(གནམ་ཐེལ་དཀར་པོ)、南戴嘎保(གནམ་ཐེ་དཀར་པོ)、南戴乌嘎保(གནམ་ཐེའུ་དཀར་པོ)等。后面三个名称中的ཐེ·ཐེའུ指ཐེའུ་རང，是西藏古代的一种精灵，我们将在本书中对它加以论述。

白哈尔神在大神南戴嘎保这一古代神形式的名称下至到现在仍然被作为一位地方保护神来崇拜，但是，这份记述这位神灵的文献没有明显地提到这位神灵南戴嘎保究竟护卫那一块地方。[3]文献将大神描绘成带着怒笑的傲慢神灵，身体雪白，穿护胸甲，头戴用珠宝制成的头盔，穿长筒靴，手持

---

①一般认为莲花生生于乌仗那，后赴孟加拉从巴尔巴哈蒂论师出家，故莲师生地为乌仗那。——译者

②石泰安《木雅和西夏》第252页。

③藏文书目56。

战矛和占卜箭。陪伴他的是保护神紫贝代本杰钦索朗班(ཙི་ཀ་ཤ་པའི་སྡེ་དཔོན་རྒྱལ་ཆེན་བསོད་ནམས་དཔལ)，这位伴神一身火红色，穿人皮，戴红色头饰，持战矛，佩戴弓箭。他的明妃叫勉嘎顿玛(སྨན་དཀར་གདོང་མ)。有时大神南戴嘎保也被描绘成穿一种带有蓝斑的，叫作五彩锦缎的半月形披风的神灵，骑白马，挥舞水晶剑。苯教文献《十万净龙经》在188叶说到他是一位播病瘟之神。

南戴嘎保经常与另外两位神灵一起称呼。这两位神灵一位是黑地泰乌让(ས་ཐེ་(ཐེ)ནག་པོ)——即七头黑地泰乌让(ས་ཐེ་ནག་པོ་མགོ་བདུན་པ)——另一位是中空花斑泰乌让(独脚鬼)。在苯教《十万净龙经》212叶b面也提到了这两位神分别称作巴提查沃(བར་ཐིལ་ཁ་བོ)和萨提穆保(ས་ཐིལ་སྨུག་པོ)。

以上的三分法与五世达赖编年史中记述的分类方法有某种相似，在编年史中(似指《西藏王臣记》)宣称裕固地方的王系魔有白、黑和黄色，其中之一——显然是指白魔——实际上是以白哈尔或白嘎尔的名称传入西藏的。① 我这里还可以补充一些材料，我听到一个口头传说讲道，不是白哈尔而是他的“主师”多吉查丹(金刚称护法多吉查丹的地位和造像将在后面论及)最初等同于称作南戴嘎保的古代神；或者说白哈尔和多吉查丹最初都是巴达霍尔的神灵，此后由巴达霍尔来到西藏。

参考书目32第2叶a面提到了白哈尔父母的名字：他的父亲是(菩提)白天神(གནམ་ལྷ་དཀར་པོ〔བྱང་ཆུབ་〕)——也称菩提天神(གནམ་ལྷ་བྱང་ཆུབ)或白天(གནམ་གྱི་དཀར་པོ)；——他的母亲是持财

---

①石泰安《木雅和西夏》249页。

龙女（ཀླུ་མོ་དབྱིངས་ཕྱུག་ནོར་འཛིན་མ་或ཀླུ་མོ་ནོར་འཛིན་མ）。可在参考书目176第2叶b面，其母的名字又写作秀姜杰姆(ཐུག་ཆུམ་རྒྱལ་མོ)，有关这一名词，图齐氏在已经出版的著作中作了解说。① 在一份描绘施奉王系魔的“朵”的仪卷中还列出了另外两个名称。处于供品和俑象中央的这位王系魔，显然就是白哈尔自己，这一点可与本书377页的描述作比较，关于他传说中的父母，父亲被优雅地称为“尊敬的摩羯王”，母亲被称为“九头龙女”。② 然而，另一份描述施奉“王朵”供品的仪卷却记述白哈尔的父亲(有一个可选择的名称是水晶白鬼)被称作南吉玉恰嘎保钦保(གནམ་གྱི་ཡ་ཆ་དཀར་པོ་ཆེན་པོ)，母亲称作玉衣勉几玛(གཡུའི་སྨན་གཅིག་མ)。③

根据西藏人的观念，白哈尔所占据的位置在各个不同时期各有不同，如下所述：起初，白哈尔居于蓝天之上，其时，他是梵天，称“具海螺发髻者”，是三十三天神之主。中劫，他居于霍尔地方，称“水晶白鬼”，主持巴达霍尔的禅院，被尊称为戴有特征皮帽者。最后，白哈尔来到藏境，居于桑耶寺，从此统治全藏。

本书所附引文176，2叶b面有一个与上述说法相似的解释：白天与女神秀姜杰姆结合生了一个儿子名白帝释天(བརྒྱ་བྱིན་དཀར་པོ)，白帝释天来到东方霍尔域，在霍尔地方成为白天神。在住进巴达霍尔的禅院之后，他又称为白命主。末劫时，赤松德赞法王和莲花生大师在桑耶寺红岩之上建了众多的佛

①图齐《西藏画卷》第二卷736页。

②参考书目127。

③参考书目177．5叶a。

龛和佛塔，白哈尔在巴达霍尔的禅院被人占据之后，又成了桑耶寺寺产经文的守护者，居于白嘎岭(དཔེ་དཀར་གླིང་)的东北方。

我们在这里再列举两种不同的观点，其中一种说白哈尔原是梵天的一种形式；另一种根据他曾被称作帝释天的事实，认为白哈尔就是帝释天。在这里，我们还应该提到白帝释或白帝释天，三位一组的神灵。其他两位是中空花帝释天和黑地帝释。因此，我们在此处又一次发现了我们已经论述过的三位一组的神灵，另有一份文献，甚至提到了九位帝释一组的神。当我们现在描述白哈尔各种不同的伴神和化身时，我们应该再一次列出这位帝释的名称。在有的地方，藏文“帝释”(བརྒྱ་བྱིན)意为“百给者”，可以理解为梵语Indra-Śatakratu①；虽然Indra这一名称在藏文的文献中经常等同于བརྒྱ་བྱིན，但要将白哈尔这一特定的变化形确定为印度的Indra，我还很犹豫。我们似乎要区分的是上面提到的可能是西藏古代神灵的一组神与印度帝释天神之间的差别，因为他们都使用同样的名称。对我说来，在这种情况下，如同以前遇到的其他类似情况，一个古老的藏语名称已经被由于佛教而传入的印度神的名称所替换。早期的一些翻译家，当他们为源于印度的一些神灵选择译名时，有时就使用现成的属于佛教传入以前西藏土著万神殿中的神灵的藏语名称，这是极为可能的。

白哈尔从巴达霍尔到卫藏最古老的寺院桑耶寺的迁移以

---

①霍夫曼《苯教历史及教义概论》163页，乔玛《梵藏英词汇》载《孟加拉亚洲学会简报》四卷2号，161页记མཆོད་སྦྱིན་བརྒྱ་པ＝Śatakratuh。

及白哈尔到雪域之地的第一个居处，藏文文献以各种不同的角度作了阐述。其中有一份文献说，桑耶寺建成之后，莲花生大师决定指定一位神灵作为桑耶寺的守护神，他先找到了龙王苏普阿巴(ཟུར་ཕུད་ལྔ་པ具五髻者)① ——极可能与山神念青唐拉为同一神——但苏普阿巴拒绝接受这一神位。此后，莲花生又根据苏普阿巴的建议，带人到霍尔(或木雅)，请回了一位神灵，从那时起称作白哈尔。②

有关这一传说还有更详细的材料，图齐氏③讲道，有传说将白哈尔与多闻天王和他的八位伴神，八马主(རྟ་བདག་བརྒྱད)相联。传说宣称多闻天王曾支持穆如赞普(མུ་ཏིག་བཙན་པོ)④与

---

①龙王苏普阿巴一名出现于苯教文献《十万净龙经》73叶b面。这本经还提到了其他的龙王，每位龙王都有独具特色的发髻。在58a—59a列出了八种龙王：

方位	身色	发髻
东	白	一海螺发髻
南	蓝	二绿松石发髻
西	红	三铜发髻
北	绿	四红绿宝石发髻
东北	红	五珊瑚发髻
东南	铁褐	六铁发髻
西南	淡蓝	七珍珠发髻
西北	五彩宝石色	八猫睛石发髻

②石泰安《木雅与西夏》249页。

③图齐《西藏画卷》第二卷734页。

④同上735、742页（注6）。

有白哈尔帮助的汉人、霍尔人和朱古人作战．在与其一的军队的作战过程中，白哈尔战败．为了逃脱，他将自己变成了一只秃鹫，但被多闻天王手下一位夜叉用箭射中，后被押至桑耶寺。以上所记不是传说中白哈尔变鸟的唯一例证，因为另有一次据说他变成了白鸽。根据图齐氏所引的材料，上述关于白哈尔进藏的故事在“姜”(འཇང) 域很流行。对此，我们还可以作一些补充，根据藏人的民间信仰，白哈尔有一个时期曾担任纳西丽江王的个人保护神，后被传说中的岭格萨尔王击败。① 为了不使白哈尔回忆起曾被击败的不愉快经历，于是就禁止在白哈尔现今的主要居处乃穷寺演唱格萨尔史诗，在哲蚌寺的附近也不准演唱。这与瓦德尔所记的事实不同，② 虽然瓦德尔也认为有禁唱格萨尔的忌讳，但是后者认为，当白哈尔作为“突厥”部落的神灵时曾被格萨尔降服，有此夙怨，故禁唱格萨尔。在这里，还应该提到格萨尔“门岭之战”的一部，讲的是岭·格萨尔王与门辛赤王战斗的故事，其中也叙述了另一位王室保护神被格萨尔击败的事实。这位门辛赤王的个人保护神是一位泰乌让(独脚鬼)——我们可以回忆南戴嘎保的原始形貌，白哈尔就是此类魔之一——名叫独脚泰乌让(ཐེའུ་རང་རྐང་གཅིག)。据说独脚泰乌让为了击败主人的仇敌，用各种恐怖的幻影来恐吓敌手，然而，这一切无济于事，最后连他自己也被格萨尔降服。根据西藏人

①关于《格萨尔》可参看罗列赫《岭·格萨尔史诗》一文，见JASB VIII/7加尔各答，1942.277—311页。

②瓦德尔《西藏佛教或喇嘛教》伦敦，1895.478页。

的信仰，这位独脚鬼泰乌让也正是白哈尔自己。①

图齐在他的震世巨著《西藏画卷》还列举了白哈尔到西藏的另一种说法：②莲花生大师为了使白哈尔离开其居地前往西藏，以各种神变法力制服了白哈尔。降服之后，白哈尔骑了一只镶嵌珍珠的木马，在众多天神的陪伴下来到了雪域之地。在白哈尔得到了他的所司神职之后，莲花生大师在他头顶的冠盖上放置了一把金刚杵，从而使莲花生成了佛教的护法神。我从西藏人那里也听到了同样的传说，唯一的区别是传说声称，白哈尔及其伴神最初是由马头金刚降服，后来被莲花生再次降服，并使其立誓佑护藏传佛法。

根据另一份传说，白哈尔到西藏是在听了从西藏到巴达霍尔使臣的报告，去西藏的目的是为了获取一尊绿松石雕像。③

关于白哈尔的来源和他在桑耶寺的情况，有一份非常有趣的解释，这份文献书后所附藏文参考书目100第十三叶a面。根据这份文献白哈尔原叫比哈尔王(བི་ཧར་རྒྱལ་པོ)，出生在一只蛋中，这只蛋是由居住在玛旁雍错的一位白色龙女所生的十三只蛋之一。其时，白哈尔已取得了人身，但仍是鹏首。后来，他来到巴达霍尔住下，又到了桑耶，称寺主大王比哈拉，成为桑耶圣寺及寺产的守护者。

有关白哈尔到西藏的解释，还值得一提是收在那塘版甘

---

①可与图齐《西藏画卷》第二卷719所记比较。

②《西藏画卷》第二卷643页。

③石泰安《木雅与西夏》249页。

珠尔的介绍导文中，这一段文字已由托马斯译成英文。① 甘珠尔导文中说，巴达霍尔的禅院被藏军捣毁之后，白哈尔——或者说是居住在禅院的白哈尔的代言神巫——被藏军俘获后带回西藏，他们还拿走了作为禅院寺产一部分的大量圣物。

藏文文献特别提到了奇妙的绿松石像、水晶狮、木乌和犀皮面具是保存在巴达霍尔白哈尔居地的物品。② 更令人惊奇的是，根据从"噶厦"官员那里得到的消息，据称从巴达霍尔带到桑耶寺的一些寺产至今仍保存在桑耶寺中。至于那些雕像，是与桑耶寺早期白哈尔崇拜所用的法器，如玉盆、珊瑚树等一起存放在一间叫作白哈尔岭或白嘎岭的密室内。这间密室是以前贮存寺内宝物之处，在过去，据说白哈尔作为寺主大王就住在这里履行他的职责，守护寺产。今天，存放在这里的物品已被"噶厦"封存，要得到允许看到它们是很不容易的。

称作犀皮面具(或称漆布面具)的古代面具，③ 在西藏人中间还称"斯巴穆群"(སྲིད་པའི་སྨུག་ཆུང)或紫犀皮面具(བསེ་འབག་སྨུག་པོ),现在存放在桑耶寺叫做载乌玛角乌康(ཙིའུ་དམར་ཅོག་དབུག་ཁང་)的密室内。后面，我们还要谈到有关载乌玛角乌康的传说，现在我们还是来说存于护法神殿（即崇拜护法神的大殿）的这个面具，这个护法神殿称载乌玛护法神殿，位于主殿

---

①托马斯《西藏文献》300页。

②图齐《西藏画卷》第二卷643页。

③图齐《西藏画卷》第二卷742页注64却提到这个面具是夜叉载玛(བཙེ་དམར་)的面具。

的下层，大量的代表各种护法神面目的古老面具都存放在这里。大部分的面具都绑在作为顶棚一部分的檩子上，可是，斯巴穆群面具却单另用布包裹，放在一个小木箱里，箱上有锁，还有"噶厦"的封条。至到目前为止，只有几个僧俗高官得以允许见到这个神圣的面具。据说最后一次打开这个神秘的箱子是在热振仁波且[①]，一位命运多舛的藏政府前摄政王视察桑耶寺的时候。那一天，箱子没锁，而且面具在用哈达包裹之后放在摄政王及其同僚的面前。看到过面具的一位官员日后给我作了描述：斯巴穆群犀皮面具与喇嘛在宗教舞蹈中使用的面具大小相仿，只是外表显得特别破旧，表现的是怒相魔的面孔，三只眼，张得很大的嘴巴。给我提供资料的人对面具的印象是，面具是布条做成的，在布条上涂了胶然后挤压成型，这也是西藏人制作面具的一种技艺。他的说法显然与文献所记的面具是犀皮所制的说法相矛盾。另一方面，还有一个流行的说法，声称这个面具是用凝固的血块压成的。据说犀皮面具所拥有的巨大的法力可以使面具的面孔复活，面具上的眼珠在不断地转动，血从脸上滴下来。此外，我还听到这样一种说法，说存放在载乌玛角乌康的面具现已不再是从巴达霍尔带来的那个面具，而是在根敦珠巴(1391—1474)年间制成的仿制品。

人们认定白哈尔在桑耶寺度过了七百年，到五世达赖阿旺罗桑嘉措(1617—1682)时期移到了哲蚌寺附近的乃穷寺，

---

①关于导致热振王死亡的事件，可以参看：

A.de 仗考尔特，《失去的世界：西藏，中亚的关键》伦敦1950．另见H．哈勒《在西藏的七年》维也纳，1952。

即他现在的居处。关于白哈尔移到乃穷寺的路线和方式在一份传说中有解释，这个传说还有几种不同的变体。其中一些早已被发表，我们在这里再列举其中的四种，这四种至到目前为止还未见记录，与以前发表的解释也略有差异。

据说白哈尔在桑耶寺度过了七百年后搬到了蔡公堂①，简称公堂寺。是由宁玛派所建，位于拉萨以东一驿半远的拉萨河②岸。在蔡公堂期间，白哈尔与该寺名叫相喇嘛(བླ་མ་ཞང)的主持发生争吵，据《世界广说》记相喇嘛又称喇嘛相蔡瓦(བླ་མ་ཞང་ཚལ་པ)，因有一些摩擦，这位主持早就对护法神白哈尔有很深的成见。于是就发生了这样的事：在相喇嘛主持下建新寺时，相喇嘛命令在内壁设计壁画的工匠，不要画一个白哈尔的画像。白哈尔对这种侮辱异常愤怒，决定给予报复，他变成了一个小男孩，③以乐于助人的姿态在工匠们绘制壁画时作帮手。工匠们非常喜欢这个小帮手，在壁画快完成的时候，他们问孩子能用什么方式报答他的帮助，孩子回答，他只有一个希望，就是要工匠们在殿壁上任何一处画一只手持正在燃烧的供香的猴子，工匠们很快地满足了他这个古怪的请求。在新寺所有工程都完毕之后的一天深夜，白哈

---

①《如意宝树》加尔各答，1908年版309页（图齐《西藏画卷》第二卷652页)提到蔡公堂是由香地的尊札(བརྩོན་གྲགས)所建。

②关于河名的拼法见图齐《江孜古歌》第45页；《如意宝树》312页将拉萨河（吉曲）拼为：སྐྱིད་ཆུ་

③白哈尔变人身的故事在罗列赫译《青史》第一卷80页提及。

尔自己变成了壁画中的猴子，用燃烧的供香将整个寺院付之一炬。

由于寺院被毁，相喇嘛被激怒了，他举行了一个特别的魔法仪式，收服了白哈尔，又迫使白哈尔进入专为捕获王系魔的王魔“朵”之中，用“朵”捕获了白哈尔，然后将“朵”锁入一小箱之中扔进了寺边的拉萨河（吉曲）。箱子很快地被水冲走了，当漂至哲蚌寺附近时，这座全藏最大寺院的四位堪布之中的一位发现了刚漂过的木箱，依赖他高深的法力，他知道白哈尔神被囚禁在木箱中，就命令一位僧人把木箱从河里捞出来并立刻带到寺院。这位僧人打捞到木箱以后，由于好奇而打开了盖子，白哈尔就立刻逃了出去，变成了一只漂亮的白鸽飞到了附近的一株桦树上消失了。后来，围绕这个树建乃穷寺，从那以后，白哈尔就一直证明自己住在乃穷寺，有自己的代言神巫，这位神巫后被五世达赖喇嘛指派为噶厦政府的宣谕神。

第二份传说变体讲道是五世达赖自己，有一天在哲蚌寺透过房间的窗户看见囚禁白哈尔的箱子漂在拉萨河上，他命令哲蚌寺德央经院（བདེ་ཡངས）的堪布跳进激流从水中捞出木箱带到他跟前来，并警告说，无论发生什么事也不准打开箱子。堪布从河中捞出了箱子，但在他把箱子背回寺院的途中，他觉得背上的东西越来越沉，出于好奇，堪布掀开一条小缝，就在那一霎那，从箱子里飞出一只鸽子，落到一棵树上。堪布很害怕，赶紧返回寺内向达赖喇嘛汇报了自己的过失。达赖喇嘛听到这个消息对堪布严加斥责，然后下令绕树建寺。

据第三份传说所记，白哈尔之所以移到哲蚌寺是履行他

对宗喀巴的大弟子之一、哲蚌寺第一位主持绛央却吉扎西（1379—1449）曾经许下的诺言，据说这位护法神曾在哲蚌寺建寺时（1416年）保证他将保护这座大寺院。

有一种地方政府认可的关于乃穷寺起源的传说叙述道，并不是白哈尔本神从桑耶寺迁到蔡公堂寺，而只是他的"化身"，"主臣"金刚称护法。这位金刚称护法很早就想成为蔡公堂寺里重要而显赫的护法神，为了证明他在蔡公堂，他在众僧面前变化各种幻象。然而，寺里的僧人却不喜欢这位招惹麻烦的护法神，并没有邀请他来作寺院的护法神，反而称他为"恶鬼"。最后，即使是羞辱也未将金刚称护法驱走，僧人们就以禳邪之法强行使护法神进入一木箱内，抛入拉萨河。

这个木箱被一位喇嘛从水中捞出，反带到哲蚌寺，在他开箱之后，金刚称护法从箱中逃出，在一棵树上消失了，后在此树周围建了乃穷寺。此后过了一段时间，乃穷寺的众堪布决定因为"五身"身之主臣居于乃穷寺内，他们也只好邀请这组护法神的主神进寺，于是，白哈尔应邀，不久也从桑耶寺迁到了乃穷寺。

至于其他作者记述的各种传说，我们可以简短地提一下瓦德尔① 的记载，后来成为白哈尔代言人的一位蔡公堂地方的居民，他曾象死人一样被装进一只木箱，后来投进了拉萨河，箱子后被哲蚌寺的喇嘛从水中捞出。箱子打开以后，从里面冲出一道火焰，很快地消失在附近一棵树上，同时，躲在箱底的那个人也恢复了知觉，被人抬进了哲蚌寺。后来，

①瓦德尔《西藏佛教与喇嘛教》479页。

乃穷寺建成之后，那人也就成了新寺的第一位白哈尔代言神。据另一份关于白哈尔的材料，说白哈尔从箱中逃出后，喊着“乃穷！乃穷！”（གནས་ཆུང་即“小地方”）跳到附近一棵树上，因而后绕树建成的寺称乃穷寺。①

在讨论这位重要的护法神及其伴神的造像之前，我们先应该说几句有关“白哈尔”这个词的意义的论述。根据最近得到的有价值的西藏文献所述，“白哈尔”名称的来源问题似乎被解决了，指出，“白哈尔”一词等于“比哈尔（王）”〔པི་ཧར་(རྒྱལ་པོ)〕源于梵语的Vihāra，意即“寺庙”② 在本书引证的藏文文献中，“比哈尔王”和“白哈拉”的形式也经常出现。很显然，在担任了桑耶寺护法神的职能之后，这位源于国外的神灵才用了“白哈尔”这一名称。虽然，白哈尔一名的来源问题还没有被真正的解决，但值得一提的是，人们试图证明，“白哈尔”一词来源于突厥语的bäg，还有汉语的“白”；或者如布莱彻斯特耐尔（Bleichsteiner）最近所做的研究那样，认为“白哈尔”Pehar一词源于波斯语的pai-har（图画、偶像）（中世纪波斯语作pabhar，粟特语pat-kr'g，阿维斯塔语paitikara）；或者说源于波斯语的pai-kar（战斗）（中世纪波斯语作patkar，阿维斯塔语作pai-tikara）③。

根据藏传佛教的观念，白哈尔被看作是称为“五身王”

①瓦德尔《西藏佛教与喇嘛教》479页。

②图齐《藏王墓考》56页。

③R·布莱斯特耐尔《命主，生命的主人》维也纳第五民族档案。

神的一组神中的首领，藏语 རྒྱལ་པོ 一词意思是"王、首领"，在这里，它也指明这五位神是作为地位很高的称作"王系"魔的成员，"五身王"因而也可理解为"五身王魔"。

白哈尔伴神的主要成员，首先要列出的是由施拉金特威特（Schlagintweit）给出的一种，① 但在他的著作中记述的神名经证实只有很少一部分是正确的。虽然最近出版的书籍内有一些出现在白哈尔周围的神灵及其明妃的名单②，但有关神灵的形貌、标志、坐骑等等藏文宗教文献记述的细节，却仍无叙述。因此，我在这里根据藏文文献列出这位世间护法神的主神及其伴神的有关描述，可能是很有用处的，第一位开始描述的是白哈尔的伴神帝释，据说他位于坛城的中央，五身神组的主神仅在这份文献快结束的时候提及，因主神居于北方，在藏族方位观中居最后一方。要区别各位不同的神灵比较容易，因为他们五位中每一位的名称都位于各小段的开头。

帝释

意之王（ཐུགས་ཀྱི་རྒྱལ་པོ）帝释一身蓝黑色，生有一面二手。他的嘴大张，牙外龇；从眉毛和面毛处冒出黄红色的火焰。右手持投向敌人的魔绳套，左手握切断主生魔障之邪怪命脉的利刃，身穿熊皮外套和黑丝披风，头戴黑丝头饰，全身用宝石装饰。此神高兴起舞时，骑一头如同雪山开裂时落下的

①E．施拉金特威特，《藏传佛教》，刊《圭玛特博物馆年鉴》，3，里昂．1881．P．99。

②图齐《西藏画卷》第二卷730页，霍夫曼《西藏苯教史概要》163页。

山块般大小的长鼻象，由门普布查牵象，门普布查牵象行走时，周围有闪电和火舌。帝释可以派遣冰雹和闪电，他居于火焰的中央，火焰如同末劫时的大火般凶猛。

帝释的前面是大夜叉，命主杨来白(སྲོག་བདག་ཡང་ལེ་བེར)，此神一身红色，放射出一千个太阳的光芒，为怒相神，他手捧血肉和敌人的命脉送到口边。有时，他的上齿咬住下唇，眉头怒皱，身穿胸甲和皮铠甲，右手持投敌红矛，左手握赞绳套，骑如风般驰骋的马，马背上有珠宝鞍鞯，马头饰丝巾装饰。

帝释的明妃响帝若散玛(ཤན་དེ་རོ་ཟན་མ)也是位一身红色的女神，身穿丝制如裙长裤。身上涂有血液和油脂，手持铁钩和内盛心脏的头盖骨碗。（帝释的）化身和使者呈凡人居士的外貌，身穿红色的丝外衣，脖子上戴有水晶念珠作为装饰，右手作法印指向天空，左手持铜刀作攻击状。（帝释的）大臣，命主噶恰若瓦(བཀའི་བྱ་རབ)，穿褐色斗篷，挥舞带有黑丝飘幡的战矛，骑白狮。

门普布查

在东方，在海螺天宫内，或在太阳莲花之上，在镇敌宝座之上，从字母ཏྲ中出现的是身之王门普布查(སྐུའི་རྒྱལ་པོ་མོན་བུ་པུ་ཏྲ)，他是一位一身黑色的神，生有一面二手。右手持金刚杵，左手持用一种叫"协薪"(ཤེར་ཤིང་)的木制成的长杖，身穿黑色的绸布衣，头戴黑丝帽，骑白色母狮，旁边有一头黑疯熊引路，派出很多的虎、豹、黑色或灰色的熊（去消灭教法之敌）。

门普布查的明妃是起尸魔女(བདུད་མོ་རོ་ལངས་མ)，她一身白色，穿白色丝衣，手持簪木和内盛人心的头盖骨碗。门普布

查的化身是一位已经戒除情欲的年轻比丘，穿橙色法衣，缀墓地饰物，举协薪长杖和刀，背上驮着kapali，身前挂着称作净瓶的容器。门普布查的大臣是鸟座一眼(བྱ·ཁྲི·མིག·གཅིག·པ)，全裸，戴毒蛇盘成的头饰，挥舞水晶制成的金刚杵，骑良种黑背蓝色马。

具木鸟形者

在南方，在金天宫的中央，从字母ཱི中出现了功德王(ཡོན་ཏན·གྱི·རྒྱལ·པོ)具木鸟形者。①此神一身黑色，生有一面二手，右手握战斧，左手持绳套，身穿蛇、虎皮作成的披风，头戴藤枝作成的羔皮帽，帽子的顶端上包有鹰皮，骑白蹄黑马，旁边有绿松石色的世界龙伴随。他派遣长尾猴、灰毛无尾猿和老鼠做他的使者。

具木鸟形者的明妃是黑色女神色吉布止玛(གསེར·གྱི·བྲུ·གི·མ)，此女神一面四手，右边两手持剑和红色旗帜，左边两手持长矛和三戈戟，头戴黑丝头饰，穿以绳作腰带的粗黄布裙，脖上系铃，双脚用铁镣装饰，骑一只额间有红斑的驴子，常在夜间游荡。具木鸟形者的化身一身浅蓝色，穿红皮坎肩，持长棍（？），其大臣黑尾鹰(བྱ·རྒོད·མདར·ནག)，是一个年轻居士的模样，挥舞金刚杵和战斧。

战神一男

在西方，在红珊瑚天宫中，从字母ཱི中生出语之王(གསུང·

①有关具木鸟形者的预言据说是由女神云丹沃松（ཡུམ་བརྟན·འོད·སྲུང）作出的，见杜散《莲花遗教》262页。

ཤེ་རྒྱལ་པོ)红色的战神一男(དགྲ་ལྷ་སྐྱེས་གཅིག་བུ)。此神一面 二 手，右手持藤枝，左手挥舞旃檀木棒，穿带下摆的黑丝衣，戴藤帽，骑白蹄黑骡，由门普布查牵行坐骑。主神旁边有一只狼伴行，它能派出铁鹰作自己的使者。

战神一男的明妃是持美莲 花(མཛེས་བྱེད་པད་མ་ཅན)女 神，她手持誓愿木和头盖骨碗，身上有无数的美饰。使臣一身黑蓝色，穿虎皮，挥舞顶部嵌有鳌头的胜幢；大臣是 金 刚 称 护法，穿红色丝制的僧衣，呈年轻比丘的外貌，挥 舞 协 薪 长杖，骑一匹白额骆驼。

白哈尔

在东方，在绿玉蓝（或绿）天宫里，从字母ཧྲི中出 现 了业之王(འཕྲིན་ལས་རྒྱལ་པོ)“三面无上伟人”协松多吉米沃 且(ཞལ་གསུམ་སྟོད་ཀྱི་མི་བོ་ཆེ)，此神三头六臂，各有白、天 蓝 和 红 色 的面孔一个，三只右手持铁钩、箭和剑；三只左手持刀、弓和杖。身穿白丝上衣，用人皮、虎皮作围腰。头戴类似于草帽的藤帽；骑白狮，由门普布查牵 引。陪 伴 之 神 是 阿 曲 玛(ཨ་འཆུབ་མ)，派遣寒鸦做祂的使臣。

协松多吉米沃且的明妃是魔曜明 嘎 姆(བདུད་གཟའ་སྒྲོན་དཀར་མོ)，这位魔曜一身蓝黑色，穿魔皮袍，手持誓愿木和头盖骨碗。米沃且的“化身”是一身黑色，穿剥下的人皮，以毒蛇装饰，挥舞旗杆顶端嵌有虎头的胜幢，旗杆倚在 一 狼 头 之上。大臣是布查那保(ཕྱ་ཏ་ནག་པོ)，身穿黑丝 坎 肩(རལ་ཀ)，持刀，骑黑骡。

在四方的外围，在各神之间的地方有大臣、使者、刽子手、奴隶……、狮子、和猴子。有一百名手举锡杖的比丘，

一百名挥舞魔剑的黑帽巫师，一百名持剑、盾的男子。①

我们从上面的描述中看出，根据佛教徒的观念，他们认为五主神都生于字母ཧྲཱིཿ，此外，佛徒还在他们的名称前加上称呼前缀，有如下表：

方位	称呼	名称	身色
中	意之王	帝释	蓝黑
东	身之王	门普布查	黑
西	功德王	（罗刹）具木鸟形者	黑
南	语之王	战神一男	红
北	业之王	协松多吉米沃且 ＝白哈尔	白

与五身诸神相联系的有各位神灵的坐骑牵引人，明妃和大臣，如列成表，有如下述：

主神	坐骑牵引人	明妃	大臣
帝释	门普布查	响帝若散玛	命主噶恰若瓦•
门普布查	——	起尸魔女	鸟座一眼
(夜叉)具木鸟形者	——	色吉布止玛	黑尾鹰
战神一男	门普布查	持美莲花	金刚称护法
协松多吉米沃且	门普布查	魔曜明嘎姆	布查那保

•还有一位伴神称大夜叉杨来白

我们观察帝释伴神之中有例外，作为他的坐骑牵引人、明妃、化身、大臣等陪神，却有一位大夜叉杨来白居于他之前，位在其上，而这位新加的神灵在五身神中的其他四神的陪伴神

①藏文参考书目12，书后藏文引文C。

中并没有提及。这种特殊性，就如上述帝释占据坛城中央位置的事实一样，表明帝释被看作是坛城主神和统治神，白哈尔在这里仅居于一个次要的位置。根据收藏于维也纳民族博物馆的一份唐卡所绘，帝释的形象要比其他神灵的形象大得多而且占据了画面的中央位置①。但在该博物馆收藏的另一份唐卡中，与其他四神在一起的白哈尔神，占据了中央位置。②在格隆伍德(Grünwedel)《西藏与蒙古的佛教神话》夏利的唐卡中，白哈尔周围还有一些小伴神。③

至于这份文献提到的"化身"，应该这样解释，根据西藏人的信仰，白哈尔为了更圆满有效地完成佑护佛法的责任，为了克服雪域各地可能出现的魔障，就要将自己分成若干个化身，再由化身分裂出众多第二个化身，即"化身之化身"。根据这一观念，白哈尔的伴神、明妃（即配偶，伴偶）、大臣、或其他所有伴属从神，都可以将他们看作是白哈尔自身的变化，是从他身体发射出的光芒中所生。这些派生创造出来的神灵，都能够根据白哈尔的意愿，重新"收进"该护法的体内。有一种罕见的白哈尔形相，称"集一切之王"就是上述观念的一种象征，在乃穷寺的护法神殿现仍保存一尊白哈尔这种形相的塑象。然而至到目前为止，我还没有机会看到"集一切之王"的白哈尔的塑象或画象，也没有找到描述这种形相的文字。据看见过乃穷寺这尊塑象的僧侣要人讲，白哈尔集一切之王塑象是描塑的黑色人，一脸怒

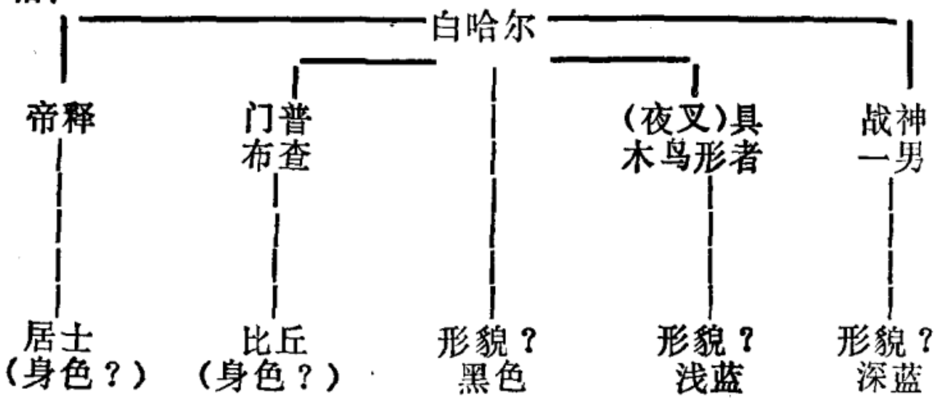
①内贝斯基《地方政府的宣谕神》144页。

②R·施拉格特威特，Srogbdag，122页。

③见该书183页。

相，右手挥舞大刀，左手放在胸前。——白哈尔与他的其他四位主要化身的一致性还表现在如下著作对他的称呼上，如参考文献16就记有“白哈尔身之王”、“白哈尔语之王”，“白哈尔意之王”和“白哈尔功德王”。

与五身诸神中每一位相联系的各类化身仅仅是白哈尔无尽化身之中主要特征的代表，为了方便完成护法任务。五位化身神中的任何一位都可以再次变化。依照这种分类（将文献中称作“化身”神作一分类），我们就会得到如下的表格：



在本书藏文书目32所引的宁玛派文献2叶a面将白哈尔作为意之王，并有一个白哈尔及其主要化身的有趣的分类表：

名称	神名	明妃名
身之王	尼桑白(ཉི་སང་པད)	大明妃巴玛洛赤玛(ཡུམ་ཆེན་འབར་མ་སྒྲོག་བྱེད་མ)
功德王	杰代热(ཀྱི་ཏི་རེ)	玉赤杰姆(གཡུ་བྱིང་རྒྱལ་མོ)
语之王	拉耶(ལ་བྱེ)	宗姆桑吉赤玛巾(བཙུན་མོ་བཟངས་ཀྱི་བྱིང་པ་ཅན)
业之王	基仁止(སྐྱེ་རིང་ཁྲི)	宗姆白赤玛(བཙུན་མོ་དཔེ་འབྱིང་མ)

在参考书目33第3叶a面还有一份五身神的描述，这是一份格鲁派举行仪式时所使用的仪轨卷，以祈愿文的形式出现，如下述：

"你，一身黑褐，穿皮袍，右手挥舞魔绳套，左手持长剑，还穿黑丝宽松外套，骑长鼻大象。请来，意之大王，完成你的法业。

门地深蓝子（མོན་བུ་མཐིང་ནག），右手持金刚杵，左手持金长剑，戴宽边帽，导引野黑熊。请来，身之大王，完成你的法业。

黑夜叉，以虎皮蛇皮装饰身体，双手握毒蛇绳套，你，将你的法力带入鹰鹏之身，导引绿松石世界龙。请来，功德大王，完成你的法业。

战神一男，身穿漂动的黑丝衣，右手握藤枝，左手持旃檀木棍，导引豺行走，派出一只猫头鹰作使者。请来，语之大王，完成你的法业。

白哈尔，生三面六手，戴"萨夏帽"（ས་ཞྭ），持铁钩、箭、剑、刀、弓和木棍，穿白丝衣，骑狮。请来，业之大王，完成你的法业。

你，五身大王，带着明妃和伴属，来分享酒、血、肉和为你供奉的血朵玛。"

当我们将上面提到的两份格鲁派文献中的描述作一对比时，就会发现在上述两种情况下五身诸神中的五位成员都用差不多同样的方式来描述，除了第一例中帝释的身色为黑褐之外。第二份文献的帝释据说是黑褐（第一份为蓝黑），此外，第一份文献中具木鸟形者（等于黑夜叉）所持的战斧在第二份文献中没有提及。

另外，在参考书目62第10叶b面，将身之王指称为夜叉大战神布查(གནོད་སྦྱིན་དགྲ་ལྷ་ཆེན་པོ་བུ་ཙ)，还列举了他的明妃和大臣，文献还提到了遍入天是布查的“干事”。在一份我从雷布查人喇嘛手中发现的宁玛派手卷中，白哈尔及其伴神的名字与我们上面提到的格鲁派的文献一样，是以同样的方式来说明的，五身诸神中的每位主神也都有宗教方面的头衔，仅在一处略有改动，即将“意之大王”变为“意之王”，“身之大王”变为“身之王”，如此而已。此外，还有两处值得提出的区别。第一，在宁玛派手卷中描绘的这五位神灵，大功德王具木鸟形者骑绿松石色龙，而根据我们的格鲁派文献资料，他的坐骑是白蹄黑马；第二，白哈尔（手卷中拼为白哈拉རེ་ཧ་ར）骑的是鹦鹉（而格鲁派文献是骑白狮）。在白哈尔左边的是善金刚——宁玛派最初崇拜的护法神——和他的三百六十个兄弟，在右边是无数的赞魔。其他的伴神是众多的地方神和土地神。明妃的名称都带有“密妃”的专称，除了具木鸟形者的明妃简称为布止那姆(བྲ་ཤི་ནག་མོ)而不称色吉布止玛之外，其他明妃的名称都与上面提到的明妃名称基本上相同，如白哈尔的明妃称魔妃勉嘎，意即“白色天女魔妃”，与上面的魔妃明嘎姆不同，大概是笔误。至于五大臣的名称，除了白哈尔的大臣布查那保在宁玛派的手卷中被称作门普布查之外，其他都与上述文献记载的相同。宁玛派文献还描绘了传说中五身诸神在天界的居地，其中四处与上述记载相符，只是帝释，在我们讨论的上述文献中没有提及他在天宫的居处，宁玛派文献中说他住在“法宫”(ཆོས་ཀྱི་ཕོ་བྲང)。

本书所附藏文文献115号2叶a面列举了大圆满派记述了一份目前还未见收录的白哈尔形相：

“白哈尔，护法神之王，一身白色，生有一面二手，呈庄严之相。白哈尔头戴垂缨圆竹帽，右手持金杖，左手持银制卦瓶，穿朱砂色外衣，以众多珍宝装饰，骑白狮，他统领三界。白哈尔身边有一百个身穿虎皮甲的勇士围绕，他们列于白哈尔的右边，作他的侧卫；在他的右边有一百个去除了情欲的僧徒作他的侧卫；在背后还有一百个称魔斧的黑帽巫士作后卫；在前方有一百个黑女人作前卫。在靠近主神的中央是身穿礼服的内臣布查多吉(སྦུ་ཏ་རྡོ་རྗེ)、外臣门普布查和骑猴的白哈尔的明妃。

你（白哈尔）和你无数的伴属，从三十三神地处而来，从巴达霍尔的禅院而来，从桑耶圣寺而来，分享酒、血和朵玛供品。”

很有趣的是，我们发现这份材料列举的大臣不是一个，而是两个，称为内臣和外臣；此外仍然提到了巴达霍尔，已毁坏了的，被人遗忘的白哈尔以前的居地，把它作为白哈尔及其伴神由来的地点之一，白哈尔和伴神都应该来分享供品。

上面白哈尔生有二手形貌的描绘与同一大圆满派文献第3叶a面的描述相重复，仅有一些小小的区别：“在三十三神地住着圣生骷髅鬼卒嘎拉(ཤིང་ཀ་ར་)，白哈尔王，命主。（白哈尔）生有一面二手，一身白色，同时具平和愠怒之相，呈大庄严貌。右手挥舞金杖，左手捧银卦瓶，头戴芦帽，缀黑丝边，穿烟色外衣，戴金耳环，系嵌有珠宝的腰带，系如白水晶般锋利的剑，穿高筒靴，骑奔驰的狮。”

与这份白哈尔的描绘相类似，在参考书目176第2叶a面也有一段这位护法神的简短描述，将之称为“大王白哈拉，

身色如同雪山一样白”。脸孔作强笑状，或呈暴怒状。骑长鼻大象，穿白丝披风，缠红褐色头饰。右手举长杖准备出击，左手捧装满鲜血的卦瓶位于前胸。白哈尔派出了三百六十个化身。除了通常提到的伴神之外，还有内臣和外臣，明妃、四部先行(ཐ་འདྲེན་སྡེ་བཞི)，和一百个手缠血淋淋肠子的门域女人，一百个水持瘟病袋的龙。

在同一文献（176）的4叶a面还提到了白哈尔要完成的各项使命：“你，护法神白哈尔王，寺产护主；你，彻底毁灭背叛佛法誓言的人；作为众男子的战神，你，所有佛教徒和苯波教徒（原文如此！）的教法卫士，是亵渎佛法的敌人之死罪执行者，是所有瑜伽上师的朋友，……当我们呼唤时，伟人白哈尔请来吧！你是被大师莲花生用密咒降服的誓愿护法（的神灵）。”

当我们将白哈尔一面的形貌与他的伴神作一比较时，似乎觉得白哈尔一面二手的形貌与五身诸神中其他四位的形貌相比，比白哈尔三面六手的形貌与他们的关系更为协调统一，因为其余四神都是一面两手之形貌。因此，我倾向于认为白哈尔的二手形貌很可能代表这位护法神的古代面貌，或许到了后来，这位神灵被混进藏传佛教的万神殿之后，被加上了一个佛教的名称“业王”，表明描述白哈尔的方式发生了变化：从此之后，他就被描绘成了新的形貌，成为三面六手，与大乘佛教的造像范例中神灵形貌相似，人们也认为掌管新的多项神职，白哈尔使用的对付佛法之敌的兵器相应地也增多了。

关于白哈尔及其伴神最有趣的描述，根据宁玛派的观念是保留在叫做《大宝藏》(རིན་ཆེན་གཏེར་མཛོད)的全集的ཞི卷。这份

材料列在书后藏文参考书目31，文献叙述了扎制白色“朵”的仪式，扎制此朵的目的是祈请白哈尔及其伴神降临。文献的第一部分包含如下的描写：首先要观想一座四角上有尖顶的神殿，神殿的东方置一座水晶殿，南方置金殿，西方置珊瑚殿，北方为绿松石神殿；然后在四殿之间的空处建四座佛塔，由海螺制成；此外还有四眼绿松石泉和生满鲜花的花园。在神殿中央一处饰满哈达和珠宝的地方，出现了白哈尔大王，他一身洁白，生有一面二手，右手持金刚，左手持念珠，坐骑是一头大象，头戴“萨夏”帽(སག་ཞྭ)，腰佩剑，身穿长袖厚重丝衣和一件如同红丝披风的僧袍。在白哈尔的右边是女神卓妃拉姜玛(འབྲོག་བཟའ་ལྷ་ལྕམ་མ)，手持占卜神箭和圆光镜，骑骡；在他的左边是女神波君妃(བོ་ཅུང་བཟའ)，持占卜箭和银镜，骑水牛；在背后骑狮的是天神菩提，他的标志是华盖和胜幢；在前面的是外臣巴查嘎保(བ་དྲ་དཀར་པོ)，持钥匙，骑黑马。此外，还有内臣布查嘎保(བུ་དྲ་དཀར་པོ)持一副骰子和拘鬼牌，居于地台之上。索本(གསོལ་དཔོན)嘎瓦古载(ག་བ་དགུ་བརྩེགས)举茶碗。女神多吉那云玛(རྡོ་རྗེ་སྣ་ཡོན་མ)握水晶念珠，吹铜制六孔竖笛，骑灰白母牛。

在这组神灵的东方出现了红喙白鸟，南方出现了红角白山羊，西方出现了狂吠的红鼻白狗，北方出现了嘶鸣的红鬃白马。众神的外围居住着身穿法衣的比丘，手作法印的舞者，端头盖骨碗的贵妇，敲黑鼓的巫师，放声唱的女人，吹白海螺法号的僧人，抛投石器的年青人，辩经的学法者。此外还有举旗的男人和吹法号的男人。其他的人念诵具魔字母号，一些人摇动手中的单钹。

在东方圣迹居住着白色的尼桑白王(ཉི་སང་པད)，手持金

刚和饭钵，骑虎；他的明妃是女神巴玛洛珍玛（འབར་བ་སྒྲོག་འབྲིང་མ），一位白色女神，标志是莲花和胜幢，骑一头如同 海 螺般洁白的母狼。

南方神殿被白色的杰代热（ཇི་ཏེ་རེ）所占据，持珍宝制成的化缘饭钵，骑一条龙。他的明妃是白色 的 玉 珍 玛（གཡུ་འབྲིང་མ），持明镜和胜幢，坐骑是金色野狗。

西方寺院居住着色代热王（བསེ་ཏེ་རེ），一身肉红色，持 法轮和化缘饭钵，骑水牛。他的明妃是女神桑珍玛（ཟངས་ཟྲིང་མ），一身红色，她的标志是占卜箭和胜幢，坐骑是铁雌狐。

北方丛林居住着白色的基仁止王（ཁྱི་རིང་ཁྲིད），他的 标 志是一把钩子和化缘饭钵，骑黑熊。他的明妃是白珍玛（པད་ཟྲིང་མ），她是一位白色女神持飞幡和胜幢，骑皮制母熊。

通向寺院所在之地的四大门，每个门都有自己的卫士。东大门的卫士是嘎姆睛儿（一眼白女）（དཀར་མོ་སྤྱན་གཅིག），持钩，骑白狮；南大门的卫士是长腿 切 瓦（ཇི་བ་ཀང་རིང），他挥舞包裹皮革的长矛，骑金虎；西大门的卫士 是 雅 秀 玛 保（ཡག་ཤུན་དམར་པོ），持绳套，骑铜母骡；北大门的 卫士是库来拉古（ཁ་ལེ་ལག་དགུ），挥舞剑，骑野牛。

在这群神灵的前方出现的是刽子手布查那保，持水刀，骑豹。四神殿之间的宝地站立着头缠红布头饰的白色男子，从四边出现了四个白脸白猴，四大门处居住四个巨人。众神怪之间的空隙被那些生有向上翻翘的铁鼻的厉鬼 贡 保（འགོང་པོ），有绿松石色眉毛的贡姆（འགོང་མོ）、脚如蛇的独脚鬼、善攀爬树木的门域男子、牵猴的仆人、称作“阿 觉”（ཨ་མཆོད）的苯教神殿的灰鼻看守人、通晓宏法 泉 眼（ཆུ་མིག་ཆོས་འབར）的苯波法师、乞丐、佛教的还俗僧人（བན་ལོག）等等的鬼 人 所占

据。在刚才所描述的区域的外围还居住着如下神灵：右边是红色的赞达热瓦(བཙན་མདའ་ར་བ)手举皮帽，骑赞马；左边出现的是黑色的魔顿庆(བདུད་མདུང་ཁྱིམ་)，挥舞铁矛，坐骑是魔马；前面居住着蓝色的舅龙王辛哈(ཞང་པོ་ཀླུ་རྒྱལ་སྲི་ཧ)，标志是毒蛇绳套，瘟病口袋，骑巨鳌。这里所列的四位神灵由如下魔类陪伴：红色四姊妹(སྲིང་མོ་དམར་མོ་བཞི)、黑色九怨鬼(དམ་སྲི)、九鬼卒兄弟(འགོང་པོ)、独脚鬼九兄弟等等。众魔则由马、野牦牛、公牛、骡（四种可驮物之兽），还有牡鹿、猴子、山羊和狗（四种不可驮物之兽）等陪伴，除此之外，作为陪伴的还有九种能飞天之兽和十种能入地之兽。

在外围以远的大圈内，位于右边的是一百个贵族男子，穿虎皮外衣；左边的是一百名僧人，身穿与教派观念相一致的僧衣；前方由一百名身着新娘服饰的妇女占据；后方由一百名身着施放“索尔”(ཟོར)法衣的巫师占据，在他们的前面走着一百名手捧正在燃放青烟香炉的阿阇梨(ācāryas)。

第二份文献，也是涉及“王朵”(རྒྱལ་མདོས)施投仪式的。文献描述的白哈尔，是以他的另一个名字，水晶白鬼出现的，说他具人形，穿红狮皮制成的上衣，和绿狮皮制成的“贡拉”(གོང་ལག)，头缠金色头饰，用蛇作腰带，靴子是用水晶制成的。他派遣南戴嘎保做使者。然而，如同我们前面阐明的那样，人们认为南戴嘎保只不过是白哈尔自己的一个变化身而已。

关于白哈尔的标志及其各种化身的象征意义，参考文献31第4叶b面做了如下的说明：“作为恪守誓言的象征，你手持金刚；作为誓言的标记，你持水晶念珠；作为灌顶（abhiseka）的标记，你持铁橛；请到此地来，伟大的法王！作为

战神之主的标记，你挥舞虎头端胜幢，作为菩萨的标记，你持禅杖和卦瓶；作为你护法神地位的标志，你戴“萨夏”帽，穿高筒靴；请到这里来，护寺产大王(དགོར་སྲུང་རྒྱལ་པོ)！为表达善和之貌你呈微笑，作为暴怒的标志是你那喷血的双眼；作为怒相的标志是你狂纵的‘哈哈’笑声；你，伟大的怒相神，请到这里来！为了护卫佛法，你骑乘白狮；为了降服敌人和施放魔障的厉鬼你骑乘长鼻大象；为了施出魔术，你的坐骑是三腿骡；来，来分享献给你的供品！大喜乐明妃卓妃拉姜玛(ལྷ་ལྕམ་མ)，大夜宿妃使者甲姜玛(མོ་ཉ་རྒྱ་ལྕམ་མ)，大美妃多吉那云玛，来分享食品和供物！你，白色的大臣布查，三界之主；你，黑色的财主布查，现世之主嘎瓦古载，如同闪电般前来，来接受供奉的‘朵’！”

在崇拜仪式上，供奉给白哈尔及其伴神的各种供品有：具魔串鼓（形似拨浪鼓），焚烧的桑枝，烤肉，黑丝旗，五味供品，跳舞奏乐，尸肉脂，五官，血海，甘露，青稞酒和茶，还有朵玛。

下面，我们再列举一些涉及属于五身诸神的神灵的额外材料。

a. 帝释及其伴神

帝释，也称比哈尔那保，他的伴神，我们列举的有坐骑牵引人门普布查。当我们讨论所谓的八宝帐护法神时，我们已经提到了与此有关联的包括三位神的一组神，合称“布查三兄妹”(བུ་ཏྲ་མིང་སྲིང་གསུམ)，此外，我们在本书86页描述一位叫布查姜柴(བུ་ཏྲ་ལྕམ་དྲལ)的神灵。这里，我们在白哈尔的伴神中，除了上面提及的坐骑牵引人之外，还发现了七位带有布查名号的神，他们是白哈尔东方的伴神门普布查；战神一男

与白哈尔两位坐骑牵引人，他们都被称作门普布查；此外还有白哈尔的大臣布查那保或内臣布查多吉（根据一些文献，此臣又称内臣布查嘎保，外臣门普布查；最后一个是刽子手布查那保）。“门”一词也构成伴神名称的一部分，正如白哈尔一样，这个词表明名称中有“门”的神灵，是来源于卫藏腹地以外，即门域地方的神。

帝释的伴神，大夜叉杨来白，还被称为“命主”，是“命之主人”的简称，白哈尔自身有时也用这一称呼，因为他有时被称为“白命主”。上面提及的大圆满派文献称杨来白为“鬼命主”；帝释的大臣噶恰若瓦，据说也是一位命主。后面我们在列举厉鬼八部的诸神时也要列出一位称作命主王宁巾(སྲོག་བདག་རྒྱལ་པོ་ཉིང་ཁྲིན་)的神灵，一些西藏人把宁巾看作是白哈尔的一个化身。除了五身诸神之外，我们还发现了大量的带有命主头衔的神灵，或者是名称中有“命主”字样的神灵。在论述姊妹护法神的伴神时我们列出了“红命主”，在论述多闻子的一章中，我们提到了命主霍布色(སྲོག་བདག་ཧོལ་ཞི)。大白梵天护法的一个化身也称“具海螺髻命主”。护法神雅秀玛保(ཡམ་ཤུད་དམར་པོ)还带有“大命主”的称呼。后面，我们还将列出称为“三命主军本”(སྲོག་བདག་གི་དམག་དཔོན་གསུམ)的成员。一位形态造象我们还不知道的命主称“命主沃玛嘎保”(འོ་མ་དཀར་པོ)。

虽然关于白哈尔及其伴神的宣谕神巫的细节我们将在后面的章节叙述，但我们还应该在这里提一句，意之王帝释的宣谕神巫所据之位不高，也没有得到西藏地方政府的册封。

b.门普布查及其伴神

身之王门普布查，也称夜叉护法门噜布查，据说是拉萨大昭寺的特定护法神。人们认为他掌握了居于拉萨噶玛厦(ཀར་མ་ཤར་东星殿)的宣谕神巫，这位神巫主要由色拉寺的堪布来咨请，是西藏最著名的宣谕神之一。门普布查的大臣乌座一眼，据说就降生到这位宣谕神巫的体内，在隆多喇嘛全集ཡ་卷第13叶b面还对此做了注释，这位乌座一眼也作“恰如”（བྱ་ར）。关于乌座一眼，我们可以考察出这样的事实，这位神灵据称是具有典型的西藏古代神灵的怪异体态，就象我们叙述过的女神一辫女(རལ་གཅིག་མ)，就被描绘成生有一只脚，一只干瘪乳房，一颗牙齿，一只眼，一根发辫的女神；我们还谈到了生有一只脚的独脚鬼。此外，山神念青唐拉的母亲据说也是叫做“单翅玉鸟”(གཤུ་བྱ་གཉོག་གཅིག)的女神。其他一些诸如此类的神灵有一眼黑猴(སྤྲེལ་ནག་མིག་གཅིག)、李巾哈拉(ལི་བྱིན་ཧ་ར)的一眼变化身，载乌玛保叫做一眼忿怒神女(ཞྭ་མོ་རྡོལ་མ་སྤྱན་གཅིག་མ)的伴神，地方保护神龙魔独眼金刚女(ཀླུ་བདུད་རྡོ་རྗེ་སྤྱན་གཅིག་མ)和多吉旺查载(རྡོ་རྗེ་དབང་དྲག་རྩལ)(多吉旺查载有时呈一眼一牙貌)，还有玛姆金刚一眼女(མ་མོ་རྡོ་རྗེ་སྤྱན་གཅིག་མ)和无畏施索一目女(འཇིགས་པའི་ཟོར་མ་མིག་གཅིག་མ)等等。

除此之外还有一位与上面提到的神名相类似的次要的神，一些西藏人也将他看作是五身诸神的“大臣”，但是我没有在看到的任何文献中找到这位大臣的名称。他的名称是“一腿黑魔”(བདུད་ནག་རྐང་གཅིག)，人们认为如果乃穷寺的宣谕神要解答一些次要的不重要的问题，无论是白哈尔或者是金刚称护法（附于意之王的大臣，掌握乃穷宣谕神）都不会屈尊回答这类次要的咨请，而由一腿黑魔代为回答。在这里我们还可以补充一位五身诸神的所谓“大臣”，他是偶而透过

乃穷宣谕神巫之口透露的，是一位叫做马头托赞（རྟ་མགོ་ཐོག་བཙན་）的神灵。

c．具木鸟形者及其伴神

根据图齐①的说法，“具木鸟形者”这一名称是白哈尔自己所有的众多名称中的一个，关于使用这一名称的传说，我们在前面已经做了介绍。在锡金王编年史中发现的一份叙述锡金王室由来的传说中讲到在锡金王室与桑耶寺的这位护法神之间存在一种联系，这位护法神在编年史中被称为具木鸟形者。这一观点也与图齐氏表明的穷结（འཕྱོང་རྒྱས་）王子的说法相对应，②这位王子声称他就是桑耶寺这位护法神的后裔，从而也是传说中的萨霍尔王的传人。在锡金王编年史中还有一段说：“名叫‘匝’（ཛ་）的萨霍尔王有一子叫释迦布查（ŚākyaPutri），由释迦布查下传三代是护法，他经由孟加拉去汉地，又在巴达霍尔的岗初（གང་ཀྲུ་）地方度过了一生。后来，在赤松德赞王建桑耶寺之时……这位护法的后裔又被由木雅地方带来，他有一位保卫自己、守护财物的家神，称‘具木鸟形王’，也成了桑耶寺及寺产的守护神。”

功德王具木鸟形者被人们认为是噶东寺（དགའ་གདོང་）宣谕神巫的主神。这位宣谕神巫以预报天气而闻名，由于这个缘故他也被西藏地方政府所任用。人们传说具木鸟形者经常通过他在噶东寺神巫之口表达对金刚称护法崇高的敬意。他经常将五身神中这位最重要的“大臣”称作是“大王朋友”，一种对友伴最崇敬的称呼。

①图齐《西藏画卷》第二卷742页，注释66。

②图齐《西藏画卷》第一卷57页；第一卷734页。

具木鸟形者的明妃色吉布止玛，我们已经提到过一次，是在论述列于宝帐护法八神名称之下的各种神灵时提及的，说有一位叫做门女色吉布止玛（མོན་མོ་གསེར་གྱི་སྤུ་གྲི་མ）的生有二手的女神。虽然两位二手女神是以不同的方式来描述的，但是，她们两神之间还是有联系，这是极为可能的。

最有趣的是具木鸟形者的大臣的名字，叫“黑尾鹰”，但他的外貌与他的名字实在不相符，被描绘成一位笃信佛教、以金刚作为标志之一的年轻居士。在涉及白哈尔早期历史的传说中我们曾经提到了如下一段简述，说白哈尔如何试图从化身鹰形的追捕者多闻子手下逃脱之事，或许“黑尾鹰”一名与这个传说有联系？那么除了“白哈尔”一名源于梵语Vihāra一说外，至少还有三种与白哈尔早期历史相关联的名称（这些名称也许被记录者以佛教徒的观点，与后来体系化的五身神相对应为神、明妃、化身等等），这些名称蕴藏于帝释、具木鸟形者，和黑尾鹰之中。

据隆多喇嘛所作的注释，“黑尾鹰”这一名称或许是藏区某一地通晓的名称（也可能是他的主要宣谕神巫的名称），他判断是角隆护法神（ཅོར་ཞང་ཆོས་སྐྱོང་）。①

d. 战神一男及其伴神

战神一男也被称为“红色比哈尔战神一男”（བི་ཧར་དམར་པོ་དགྲ་ལྷ་སྐྱེས་གཅིག）②“战神”一词构成了白哈尔这位伴神名字的一个组成部分，至于“战神”将在以后的章节加以论述。

① 藏文参考书目70，第14页a。

② 藏文参考书目100，6页b。

战神一男的大臣金刚称护法是白哈尔的伴属神中最重要的神之一，因为他被认为是占据五身诸神“主臣”地位的人，也是倍受大圆满派崇拜的神灵。当叙述种种涉及白哈尔早期历史的传说时，一些与主神白哈尔有关联的事件有时也归之于金刚称护法，金刚称护法只所以享有如此高位也是因为他掌握了乃穷宣谕神巫这位白哈尔最重要的代言人，这一材料也见于《隆多喇嘛全集》"卷13叶b面。在西藏有一种广泛的信仰，认为白哈尔不久就变成了一位出世间护法神，他越来越不愿意通过乃穷宣谕神巫之口来答复人们的祈请，因而在很多情况下都是由金刚称护法代替他答复。

这位金刚称护法的形貌，除了我们在上面翻译的藏文文献中介绍的样子以外，还有另一种形貌，而且更为常见。在一份文献中如此介绍金刚称护法的居地和形貌：“在红珊瑚建成的天宫中央，在汹涌沸腾的无边的‘血海’之中，有敌人断碎的尸体，生障魔的尸体，有些还正在腐烂，此处以人皮作为装束，用心肺装饰花冠，用肠子作美饰，在碎骨骷髅之间，在建于佛敌肢体之上的太阳莲花座上，从字母ཨྃ之中出现了厉鬼部主护法神金刚称护法，他一身红色，外貌狰狞可怖，生有一面二手，右手持红旗，左手握能取敌人及生魔障鬼命脉的绳套，嘴大张，舌行如闪电，獠牙外露，眉怒皱。眉毛及面毛冒火，穿胸甲，戴犀皮头盔，身右挂虎皮弓袋，身左缀豹皮箭袋，身饰珠宝和骨饰，脚穿高筒靴，居于无边的燃烧的火云之中央，一腿微屈，另一腿伸直。”①

一些西藏僧师持这样的观点，认为金刚称护法是姊妹护

① 藏文参考书目12，6叶b。

法神的一个“化身”。的确，上面描述的金刚称护法的形貌与姊妹护法神的形貌极为相似，此外还与姊妹护法神的主伴神红司命主的外貌相近。五身神与姊妹护法神之间可能存在的联系在收藏于维也纳民族博物馆西藏文物部内的一幅唐卡中有所表现，唐卡画面上姊妹护法神居于白哈尔之上的画面上角。①

因有本书中一些新的资料的帮助，我们现在已经能够解决由我的导师布莱彻斯特耐尔在研究维也纳民族博物馆藏的一幅稀有藏画时早已提出的诸多问题。②

在这幅画的中央，绿色的山岭之中有一位怒相、红色、着铠甲、穿高筒靴的武神。他头戴头盔，头盔上饰有很多三角小旗，前方嵌有五颗骷髅，该神右手持红色旗帜，左手挥舞绳套，整个身体由火云围绕。在此神的前面，还绘有两个较小的人形，一位持杖男子和一位用左手捋头发的妇女，在两人之间放置了一只盛有五官器件的头盖骨碗。

与西藏绘画中组神描绘惯例相反，在这幅唐卡中，与上多半幅并排描绘的五位神灵相比较，位于中央的人物描绘比例略小。这五位神灵就是白哈尔和他的四位伴神，置于中央的护法神，代表的是上面描述的护法神（指金刚称护法）。盛有五官器件的头盖骨碗放在白哈尔的前面，但它却比供给画面中央神灵的供碗还要大。中央神灵由五位女人围绕，她们持有不同的标志，如仪式上用的哈达、装满芬芳之物的贝壳、铜镜等等。这些女神可以将之认定为奉供神女（或称供养

① 内贝斯基《嘀厦宣谕神巫》144页。

② R·布莱斯特耐尔《命主，生命的主人》，见本文前注。

天女），是给神佛进奉娱神供品的女神，在画面的左右边，即五身诸神行排之下的地方描绘的是八比丘，每位都手持锡杖和化缘饭钵；八比丘之下描绘的是八位跳神的黑帽巫师，左右一边各四名，他们挥舞具魔短剑和新剥下的人头皮。在此之下的地方被八位身着铠甲、手持大刀盾牌的武士所占据。在画面的下半部描绘了大量的动物：有十三只黑色野驴，十三只黑色野牛，十三只正吞吃人残肢的黑狗，还有十三只白狮。在这些动物形象之间的地方还可看见以人皮和兽皮遮盖的刑具，绑有撑柱的大鼓，摆满各色供品如贝壳、头盖骨碗等的供桌，胫骨法号、颅鼓等等。画面的上边，在五身诸神与比丘之间的地方，画有十三只背驮人眼和肠子的飞翔的乌鸦。

根据这些有限的目前能收集到的关于西藏古代保护神形貌方面的资料，我们有可能对这幅有趣而且罕见的藏画描述的内容作一尝试性的解释。中央描绘的神灵极可能就是红命主，据说他曾是姊妹护法神的主要伴属神，其余的伴神可以这样解释，例如，八位武士可能就是“持刀八屠”，姊妹护法的八位伴神。

然而，收于本章内的一些新材料促使我们更准确地去鉴别这里讨论的宗教绘画的主题。中心人物不代表红命主，而是代表我们前面已经谈到的金刚称护法，因为该护法神的一个形貌与画中心人物描述的形貌很接近，由于他在画中是作为五身诸神的伴属神出现的，所以他的形体要比他的主神描绘得要小。飘浮于金刚称护法正上方的是白哈尔和他分出的神巫乃穷宣谕神。根据西藏人的信仰，白哈尔即将进入出世间护法神的行列，所以，表现他的时候，白哈尔是和他的四

位伴神一起，上居空中；而金刚称护法，要通过乃穷宣谕神巫之口回答不断增多的预言祈请，因而，他出现时总是居于地面。虽然金刚称护法占据了唐卡的中央位置，但仍处于从属地位，面前只有一小碗供品，而大碗的供品还要供奉给居于他正上方的主神。立于金刚称护法前方的两位人形是他的侍从，这在上面的文献中没有提及。两位人形分别是摇辫魔女和持杖童。

根据这里出版的造像学文献，与白哈尔列于一排的其他四位神灵可以认定为如下神灵：左一是功德王具木鸟形者，左二是语之王战神一男；右一是身之王门普布查，右二是意之王帝释，左右二神中央为白哈尔。

占据画面边沿的比丘，黑帽巫师和武士都是各种先行，每组有一千名，他们就象我们在这里翻译的文献中叙述的那样围绕着主神、保卫主神。此外，唐卡中描绘的各类野牛、野驴等等代表着跟随主神的无数的猛兽，如十三只乌鸦代表各种鸟禽，据说它们是在主神的头顶盘旋。

e. 白哈尔及其特属伴神

关于白哈尔神本身，也有一些补充的说明，有人认为他是阿弥陀佛的一个化身，我们也提到白哈尔是三百六十名王系魔的首领。一些焚桑仪轨文献[1]祈请九位王系魔，另一些文献称有“大王魔”和“小王魔”。王系魔是招致瘟病的神魔，据说他可以引起精神病。我们在一份投施“王朵”仪式时所使用的祈愿文中发现了王系魔一些成员的名字，他们

① 有关这方面的文献可见本书320页。

是：王系魔白光神（རྒྱལ་པོ་འོད་ཀྱི་དཀར་པོ）、杨乌让王（ཡང་ཉེ་རང་རྒྱལ་པོ）、赞保彭卡那保（བཙན་པོ་ཕྱང་ཁ་ནག་པོ）和宗姆芒格玛姆（བཙུན་མོ་མང་དགེ་དམར་མོ）；此外还有居于东方的杰保尼桑赛，居于南方的雅秀玛保，居于西方的白命主，居于北方的赞贡玛保（བཙན་འགོང་དམར་པོ）。属于王系魔的其他各种神灵我们已经在前面提到了。

叶斯开在《藏英辞典》第七页收录了ཅི་པར（པ）--词，并做了如下的解释："ཅི་པར，拉霍尔(Lahoul)的一种偶象名，与这些地区大部分的普通偶象相同，ཅི་པར་也是由由木棍或裹有破布的木块制成，但十分的可怖和具有魔力，据说他就等同于卫藏的白哈尔，对它的崇拜可以追溯到佛教传入西藏以前。"我又一次考查了西藏人中间对这件奇特偶象的崇拜情况，但没有一个人，甚至是最博学的大师，也没有听说过有带如此名称的偶象。

传说里讲到白哈尔偶尔以独个人身出现在忠诚的崇拜者面前，人们认为他是出身贫寒的僧徒的救星。

关于白哈尔的明妃魔曜明嘎（意为"白眉魔曜"）的情况知道得较少。她名字前半部分"魔曜"指明她是由"魔"与天神"曜"结合而生。"明"（སྨིན）字面意思是"眉"，但也有星相学方面的意思，因为སྨིན是昴（the Pleiades）的藏语名称，སྨིན་དྲུག就是"昴宿"；指大熊星座，就是སྨིན་བདུན（北斗七星）。与这位女神名字相似的另一女神是喜金刚的母亲，叫做"魔曜白眼"（བདུད་གཟའ་མིག་དཀར）。与白哈尔及其男性伴神不同，无论是魔曜明嘎，还是前面提到的其他伴妃，据说都不能控制宣谕代言神巫。

白哈尔"个人"的特定伴神，就如同我们上面已经看到

的，据称是非常多的。① 除了已经列出的神灵之外，陪伴他的还有十三位“李巾通嘎”（显然是指一组歌舞神），十六位杰姆色玛（རྒྱལ་མོ་གཤིས་མ），还有三百六十位装备铠甲的武士（ཁྲབ་པ）。②

西藏人中间也偶有这样的观点，认为苏普阿巴，就是上面谈到的传说中拒绝成为桑耶寺护法神的那位神灵，只不过是白哈尔的一个化身。但藏文文献不完全同意如上观点，五世达赖的《西藏王臣记》说他是龙王，其他的文献认为他是乾达婆之王（དྲི་ཟའི་རྒྱལ་པོ）。我们在这里回忆一下，苏普阿巴除了念青唐拉山神之外还会有谁呢！而且“苏普阿巴”一词据说就是单指作为念青唐拉山神为“神”（ལྷ）时的称呼。有关念青唐拉与五身诸神之间存在的联系，在由胡斯（Huth）翻译的一部藏文历史著作中也有所指示。③

---

① 等同于白哈尔或白哈尔“化身”的一位神灵是噶玛赤列或杰钦噶玛赤列。Hanbury-Tracy在他的著作1938年伦敦版的《西藏黑河》第66页写道了噶玛赤列的代言神巫的幻迷状态。噶玛赤列的地位及其与白哈尔的关系在吐蕃文献目录5625/78（这份文献将杰钦噶玛赤列作为当旌的护法神）6248，6936（作为色拉寺的护法神）和693? 中都有所叙述。遗憾的是这些著作我没有得到。

② 藏文参考书目180。

③ 胡斯《蒙古佛教历史》法国斯特拉斯堡1892年版，第134页。此外还可参见拙著《噶厦宣谕神》142页注40；关于胡斯所译著作的确切名称见罗列赫，《蒙古宗教源流的作者》载1946年伦敦出版ORAS 192—198页。

一些西藏认为是白哈尔化身、或者至少是白哈尔弟子的另一位神是李巾哈热（ལི་བྱིན་ཧ་ར），这位神我们在班丹玛索杰姆的伴神中已经碰到。他也被称为胜上（རྒྱལ་མཆོག）李巾哈热，属于无上八部。人们认为李巾哈热在桑耶寺显形，装成与载乌玛保的主要代言神巫完全一样的神巫模样。然而，根据另一份文献，说李巾哈热只不过是梵天的一种化身而已，因而他的全名又称“梵天李巾哈热”。

我们已经介绍了施拉金特威特所写的关于五身神的第一种描写。① 在他的著作中还提到了白哈尔及其伴神的名号，我们在这里用翻译的藏文名称与之加以比较如下表：

	藏文文献名称	
施氏名称	**头衔**	**名称**
鲁旺（ཀླུ་དབང་）	意之王	帝释
比哈尔大王	身之王	门普布查
塔沃却杰保（ཐ་འོག་ཆོས་རྒྱལ་པོ་）	功德王	夜叉具木鸟形者
战神大王	语之王	战神一男
白哈尔	业　王	白哈尔

我们在这里列出施氏提到的两个新名称：意之王帝释的别名鲁旺（龙王），功德王具木鸟形者的别名塔沃却杰保。但是不能解释为什么用“龙王”一词来做帝释的名称，无论从我见过的藏文文献，还是给我作助手的藏族学者都不能解答这个问题。不过，我们还能记起功德王夜叉具木鸟形者，他能控制嘎东寺的预报天气的咒师，据说具木鸟形者可以给龙施加法力，而“龙王”这一似乎比较口语化的词或许是指

① 施拉金特威特《西藏佛教》99页。

功德王而不是指意之王。

关于塔沃却杰保一词的解释则比较容易，根据隆多喇嘛所说，这不过是白哈尔的大臣布查那保的另一个名称。这位神灵似乎就是名为“响白（ཤངས་པད“鼻莲”）的神，人们认为响白是色拉寺的一个扎仓，即“下色拉扎仓”的专门护法神。① 塔沃却杰保或许就是塔沃觉沃坚参（ཐ་འོག་ཇོ་བོ་རྒྱལ་མཚན），列在护法神祈愿文中的一神名，他被描绘成一个黑色的神，右手挥舞金刚，左手持宝瓶置于胸前，头戴萨台（སག་ཞེབ）帽，骑黑马或白狮。这位护法神据说是一位非常暴怒和好战的神灵，这种好战性时时在色拉寺的僧人中表现出来。根据西藏的传说，塔沃却杰保是印度那烂陀寺一位僧人的精魂，该僧生前是在那烂陀寺煮茶，可是，由于生前的罪业，以精怪之形脱生在西藏，后被禳解而收服，从而变成了一位护法神，但他恶习不改，时时做怪，如传说所讲，由这位护法神挑起这么一件事：塔沃却杰保显形为居于昌都一寺院的僧人，后他派一僧前往拉萨，其时恰好是第穆仁波且（活佛）的二辈转世，并将成为西藏的摄政。因为一些原因，塔沃却杰保早就决定不应该由第穆担任此高位，否则他就会被杀。因而这次他要求他派的僧人在举行转世仪式的前夕进入未来摄政所居的帐篷，推倒帐篷的中柱。就在帐篷倒下的那一刻，据说那位僧人就依靠魔力抓住了第穆仁波且转世活佛的“身魂”，从而杀死了这位转世活佛。这位僧人如塔沃却杰保所指示的那样做了之后，就有了不可否认的恶业。后回到昌

① 关于塔沃却杰保地位的详细情况记于吐蕃文献3625/87，遗憾的是我没得到这份材料。

都的本寺，度过第一夜之后，第二天早晨他发现在屋子里有两大块银片和一盏小金灯，是这位残暴的护法神给他做恶业所予的报酬。不久，该寺的一位高僧发现了这位僧人取得如此财富的秘密，就警告这位罪人把这些礼品立即处理掉，否则会有大难临头。可是，这位恶僧不听高僧的劝告，继续藏着这不义之财。一年之后，塔沃却杰保出现了，他杀死了那位僧人，又拿走了自己过去送给此僧的报酬。为了防止再发生此类事件，塔沃却杰保被迫再次立了重誓，由帕巴拉活佛对其进行监管；为了防止他到处游荡，这位护法神的手脚都被套上很重的铁链。

护法神巴拉瓦（འབ་ལ་བ）是另一位较小的神灵，他也被认为是白哈尔的一个“化身”。人们将他描绘成“赞”形魔，但他通常并不骑红色马。他有两处主要的居地，一处是丹巴（དན་འབག）、一处是普夏（ཕྱ་ཤར），都靠近哲蚌寺。

还有如下四位神灵显然也是白哈尔及其伴神的“化身”：

多吉托白（རྡོ་རྗེ་ཐོག་འབེབས），此神具有八岁男童之外貌，生有绿松石眉和海螺牙，挥舞长矛、骑狮。

一眼黑猴，武器是铁剑和利矛，坐骑是猴。

命主大王，生有一只眼，头上只有一根头发。兵器是铁斧，骑铁骡。

战神白哈尔，穿九折红褐披风和黑丝圆顶帽，骑狮、挥舞，握剃刀。

在众多的属于白哈尔伴神的侍者与“干事”（ལས་མཁན）之中，值得一提的至少有两位。一位是干事托赞巴（ལས་མཁན་ཐོག

---

① 藏文参考书目100，第8叶a。

བཙན་པ），他被描绘成一身铠甲的红色骑士，右手挥舞长矛，左手挥舞绳套。他的主居地是班日色康(དཔལ་རི་གཟིམས་ཁང)的小庄园，前噶厦宣谕神巫坚参他青（རྒྱལ་མཚན་མཐར་ཕྱིན）的诞生地。在班日色康，托赞巴总是掌握这位宣谕神巫的父亲，现在是坚参他青的姐姐做他的宣谕神巫。

据说托赞巴由坚参他青后来的主要对手，即所谓洛本（སློབ་དཔོན）的精魂陪伴；这位精魂现在也已变成了护法神，敬称“洛本啦”（སློབ་དཔོན་ལགས），由于洛本生前饱受身体残疾的痛苦，因而，他的代言神巫进入幻迷状态后也跛着腿。讲述这位小护法神起源的故事我们将在介绍乃穷宣谕神巫地位及历史的一章中论述。

译自《西藏的神灵和鬼怪》第七章。该书由海牙1956年出版，格拉茨1975年再版。

农奴及其流动性——对西藏传统社会中“人役税”制度的考察

〔美〕梅文·高尔斯坦①著　陈乃文 译　柳升祺 校

长时期来，文献中的西藏社会，受到食而不化的宗教观念的影响。藏传佛教的“伟大传统”已占去了大多数有志于研究这一地区的学者的力量，而往往忽略了对社会组织之类课题的关注。其中一个最重要和被忽略的问题是阶层分析，而对这一问题的了解，是个基本的要素，它对于理解传统的藏族社会制度以及那些跑到印度或留在国内的藏族人的适应性的变化都是至关重要的。

然而即使有人偶尔写到西藏的社会制度和阶层，也是矛盾和混乱不清的。有些作者强调社会关系的可变性与开放性方面，而另一些作者则侈谈不平等制度下社会关系的僵硬与封闭体制。他们的看法都近于含糊而欠精确，只触及到问题的边缘。

这篇文章力图澄清这个问题，它将阐明以灵活性与僵硬性相互排斥的观点来观察西藏是错误与不恰当的；实际上西藏社会组织最突出的一个特点，是在一个无所不包和世袭的农奴制的母体内，潜存着个人变动的可能性。

除了屈指可数的贵族之外，西藏几乎所有的在家人都是

农奴，他们世代归属于庄园和领主。然而，有几种类别明显不同的农奴，他们之间存在着一定程度的可变性，特别是以前被忽视的农奴中次等地位的米波（mi bogs）②或"人役税"的性质，通过这一关键性的渠道，使个人的变动成为可能。此文即专论米波所体现的这种状况。

西藏的特性是，一个制度化了的不平等体制，或可称之为包容一切的的农奴制。虽然"农奴制"的概念，一般会联系到以农业人口为主体的百姓。（例如：博格尔写道："农奴制一般是指农业的奴役制。农奴是屈服的农民〔原作者加的重点〕），这种看法太狭隘了。比如，西藏的大多数牧民，在组织结构上与农业庄稼人一样，对领主和庄园有明确的关系。因而本文中农奴一称，实指世袭的主奴关系，这种关系中的奴，即农奴，对其主，即领主，是具有一种独立的法定身份的。这种领主——农奴关系不同于主人对奴隶的关系，因为奴隶，在法律上不具有独立的身份，而是被看作主人的财产。此外，它又不同于被雇佣人与主人之间的关系，因为它是世代相传的。被雇佣者能单方面断绝他们与某一主人的关系，而农奴却不能。

不必多说，现在让我扼要地考察一般情况下西藏领主与农奴的关系。

西藏所有的俗人可区分为两个有不同级差的族内婚阶级，下面称他们为贵族领主（sger pa）和农奴(mi ser)。这些阶级的成员均为世袭，农奴与领主的联系，通过平行的血统关系而世代相传，即女儿归属于她们母亲的领主，而儿子则归属于他们父亲的领主。按人口统计，除去大约二百五十——三百户贵族家庭，剩下的世俗人口皆为农奴。

领主与农奴的世袭关系，通过庄园土地而体现出来。如果庄园易手（领主），农奴亦作为庄园的一部份归属于新领主的权力之下。这是西藏农奴制的基础，因此，与其说农奴依附于某一家族或某一掌管的机构，倒不如说农奴主要依附于庄园。当然不用说，在这一制度运转的过程中，农奴与他们领主之间的忠诚和体贴要起重要的作用。

在这一基本体制下，农奴隶属于一个庄园，也就被束缚于该庄园。他们没有转移的自由。他们不能合法地和单方面地离开庄园土地以及摈弃他们世袭的对领主的义务。如果一个农奴企图永远逃离他的庄园，领主有权追捕、强迫他返回并惩罚他。本世纪前，这一逮捕的权力没有时间的限制②。

虽然西藏农奴世世代代被束缚于庄园和领主，然而他们在法律上却有自己的身份。尽管他们对领主要承担沉重的义务，但同时也有一定的权利。虽说没有统一的法典规定他们的权利，然而他们的权利却各不相同，不仅不同类型的农奴有不同的权利，就是同一类型的农奴在不同领主下的权利各异，同一领主对同一类型而不同庄园的农奴也不一样。尽管情况如此复杂，但说清一般的情况还是可能的。

虽然农奴对其领主承担沉重的差税义务，但农奴有权占有一定的“基础”，即指谋生条件，从而履行这些义务。对于从事农业的农奴，这个基础当然就是可耕地，不过不同类型的农奴占有可耕地的数量、类别、使用权各异。

农奴同样有权明确规定他们的土地（或其它谋生条件，即基础，它可以是土地，也可以是牲畜或其它）。差税义务和土地使用权一般记录在每个庄园的文件上。这些规定并不随着领主的意愿或需要而变动。领主不能单方面（和合法

地）改变差税的需求量或农奴所掌握的土地数量。

农奴的另一个权利，是能够完全控制他们所有的财物（当然，除去领主给予他们的差地或基础）。因而，这就完全可能使某种类型的农奴很富裕。

在这一般权利中最基本的，是农奴能够采取合法手段控诉他们的领主。如果一个农奴觉得他的领主超越了他的权力——不论涉及土地、差税或领主所作对某一争议的决断——农奴能够单方面地将他的冤情上诉西藏地方政府请求判决。当然，肯定很少会发生这类激烈的行动，这只在非常重要的情况下才会出现。但却不能否认农奴不仅能够，而且有时确实将他们的领主带上法庭。本文524页（指原文——编注）上所引关于庄园组织争端的事例，很足以说明问题。

尽管农奴确定无疑地有自己的权利，但是，领主对农奴的行为，却掌握着合法的各种权威和限制，而实际上他们往往利用自己优越的地位和财力，超越已经很广泛的权力范围。更使农奴脆弱不堪一击的是，领主对他们的农奴拥有初级的判决权，甚至包括处以严厉的惩罚和监禁。因而，尽管农奴明确有着自己的权利，但在西藏一般的生活模式中，总是领主对农奴行使着广阔的统治权。

领主和农奴的地位是世袭的，他们之间地位的变动事实上不可能。尽管统治者可以晋封平民为贵族，这种情况经常发生在晋封每位新达赖喇嘛诞生的家庭，然而这种情况非常稀少，（例如1950年时，一共只有六个贵族家庭是从达赖喇嘛遗传下来的），在数量上无足轻重。它对整个制度潜在的可变性没有重大作用。农奴实际上没有把领主地位看作是一种哪怕是遥远的可能达到的目标。

出家当僧人，倒是另一种更为普遍的变化形式，因为僧人和尼姑不是农奴，而且对他们原来的领主不再负担义务；然而，这种僧人并不能永远改变他们农奴的身份和地位。更确切地说，他们的农奴身份和地位只不过是作为一个僧人得以豁免而已。如果一朝一个僧人或尼姑脱离僧籍，那就立即回复到他们原先的农奴身份和地位。而且，农奴若希望成为一个僧人或尼姑，必须得到他们领主的允许。总而言之，领主与农奴阶级之间，实际上不可能互相转化。虽然农奴可以变为僧人和尼姑，然而，这并非法律上的权利，而仅仅是在他们作为僧侣期间，可以逃避农奴制对他们的束缚而已。

上文我曾强调西藏的农奴是通过庄园土地与领主相联系的。虽然西藏有各种不同类型的庄园，但其中最重要的一种，是相当于封建时期欧洲名为采邑的庄园。这种采邑庄园是领主的世袭领地。（西藏领主可分三类：显贵家族共同体、寺院——宗教共同体和地方政府机构）这种庄园包括业经划定界限的土地面积，以及一群依附于它的农奴。这片土地的核心是农耕地，它又分为由领主控制的领地（或专用地），以及农奴控制的租用份地。后者是农奴的经济来源，从而维持生计。他们耕作这块份地并获得益。同时，领主专用地也同样由农奴耕作，但这是作为一种义务性的徭役，其收获由领主保留。虽然以前我就曾提到过，全部庄园是由领主控制的，但他不能单方面地改变专用地——租用地（译者注：农奴份地）的定量。1920年左右发生的一起争执说明了这一问题。

这一争执发生在一家大贵族的采邑式庄园中。中心问题围绕着领主企图长久占用由农奴一直控制的一部份庄园。一

般情况下，当一户农奴家庭绝嗣，他的土地应该归其他农奴家庭，他们当然必须承担以前由绝嗣农奴家庭履行的义务。但是，在一个有问题的庄园上，有些农奴家庭的前一代绝了嗣，领主便将这些农奴份地占为已用，就好象是他的一部份专用地一样。发生争执时，这些田地仍可与领主其它“合法”控制的专用地清楚的区别开来。因而，农奴能够要求归还他们的土地。他们向领主申请归还，但领主置之不理。最后，农奴集体向西藏地方政府提出控告并要求公断。在此情况下，我们无需细说理由，领主后退了，他要农奴撤回控告，农奴也就如此办了，他将有争议的土地归还了农奴。

西藏能找到的第二类重要的庄园，实际是村社型的。这类庄园的领主一律都是地方政府任职的某地区（rdzong，宗、县）首脑，因而他们被称为政府的公务员。这类庄园最突出的特点是，土地不分为专用地或份地。全部土地由农奴家庭掌握，他们毫无例外地被束缚于村庄的土地上，更多的情况将见于下文专谈这类庄园的部份。

至今我们所讨论的是农奴的地位，仿佛它是一个不能再分化的类型。而事实上，西藏的确有一些重要的不同层次的农奴；虽然，领主与农奴之间的地位不能转变，而各种层次的农奴之间显然是可以变化的。

西藏人把农奴分为两大类：（1）差巴（khral pa）和（2）堆穷（dud chung）⑤。第一个词按词意可译成“交差者”或“支差者或差巴”。第二个词是“小户”或更切合字意是“小烟户”。“支差者”的地位，体现在威信、权利、基本经济资财和一般说来实际的富裕程度等等都比较优越方面。

“差巴”身份的人，最大特点是一个个有名字的共同家庭单位，从他们的领主那里，世袭地掌握着属于他们名下的相当数量的土地。只要他们对领主完成规定的义务，就能够使用他们的土地，而不能赶走他们。然而这些义务非常广泛，要求差巴提供多方面的各种徭役，包括人役，特别是畜役以及各种各样的实物税和货币税。“差巴”以家庭共同体为单位，世袭地掌握着数量可观的土地，但作为代价，必须支应非常繁重的差税任务。

另一方面，堆穷是指两种不同地位者。（见图表Ⅰ）：

农奴各阶层的基本情况

农奴（百姓）

“支差者或差巴” 堆穷

“被束缚”的堆穷，交“人役税”的堆穷

一种类型象“差巴”，是被束缚于土地上的，而另一种则否。不同于“差巴”农奴的，是“被束缚”型的堆穷，通常只掌握不能继承的、维持生存的一小块土地。而且，他们只是作为个人，而不是作为一个家庭的共同体为基础来掌握土地的。土地不一定由家庭单位代代相传地继续下去，虽然对农奴通常是终生长期的使用者。与此相应，我们有鉴于“差巴”固然必须支应繁重和各种名目的差税义务，而被束缚的堆穷，则主要提供与领主耕作所需的人伕徭役而已。

另一种类型的堆穷，就是本文主要论及者，其独特之处，就是他们不被束缚于土地（庄园）上。这类农奴保留着支配自己行动的权利。他们可以自由地去任何想去的地方，做任何想做的事，以及为任何他们愿意的人工作；不过，我

们会谈到，他们事实上仍旧与其领主连结在一起，对领主负有一定的义务。

具有这种行动自由的堆穷农奴，与其它类型的堆穷，在口语中的区别，是指出他们是交过mi bogs的，或直译是取得“人役税”资格者。本文的其余部份将探讨这种“人役税”身份的性质，取得它的方式，以及它在西藏社会中所起的重要作用。

“人役税”制度的起源并不清楚。一位有学问的藏族，曾任前噶伦的W·G·索康（Surkhang），正在华盛顿大学着手写一本西藏近代史，他觉得“人役税”是一个相当近代的发展，因为这个词象是最初出现于十八世纪的文献资料上⑥。再者，“人役税”这种制度突然在这一时期出现，也附合历史的前后关系。很可能前一世纪的冲突和战争，一方面使达赖喇嘛的格鲁派掌权，以及满清皇帝对西藏实行统治，从而削弱了世俗领主的权力；另一方面，由于农村人口的减少，农业劳动力的价值随之升高。正象我们要看到的这些情况，为这种“人役税”制度的出现，创造了理想的条件。

“人役税”一词，可分解为“人”（mi）一字和“饷”（bogs）一字，也即“租借代价”一词的简称。租借一词往往与一些动词连用，以示租借诸如土地等。此词的标准结构是：“付出饷”（bogs ma btamg）；（向上）“请求租借什么”（bogs ma zhu）；以及“租借过来”（bogs ma len）。

至今，西藏最普遍的租赁项目是农耕地。土地一经租借，承租人获得按规定时间使用土地的权利；但是，没有权利出卖、转让或传承过继。租赁要写有契约，注明条件，包

括承租人对出租人的责任。同样的道理，当某人向他的领主请求并获得“人力租借”资格时，他（或她）就获得控制该项目的租借权——在这种情况下，这个人的身体就是一种物质资源——虽然最终的“所有权”仍归出租人——领主所保持。这个农奴依旧是农奴，仍然通过某一庄园世代与领主连结在一起。但是，就象农耕地的承租人，可以在任何时候种植任何他想种的作物一样，具有“人力租借”资格的农奴，可以自由决定怎样以及为什么目的而将自己作为一种资源，调配使用他自己。他能在任何地方以及为任何他愿意的事而工作，按合同取得工资或租赁费，而不是无偿的劳役服务。在西藏各种类型的农奴中，这种“人力租赁”制的农奴具有最大的个人自由。不过，他们农奴的身份仍然以“被束缚”农奴同样的形式，遗传给他们的子女，也即通过男女平行的关系遗传下去。

具有“人力租赁”资格的农奴，对他领主最基本的义务，是每年交付一定数量的现金，这由领主在发给“人力租赁”文书时规定。这种年金数额间的巨大差别，由于领主的不同，和农奴性别、年龄、生产能力的不同而大有区别。除了这种金钱义务之外，对具有“人力租赁”资格的农奴还要增加特殊任务，即一种或多种无明确规定的、无限的徭役服务。这种服务的性质同样是层出不穷的，但最基本的是要求这种农奴在收获和播种时期履行数日的徭役劳动（或者雇佣一个替身）。通常还要做些临时性的建筑活，这也包括在这种农奴的日常义务之中。但具有“人力租赁”资格的农奴的义务之核心内容，是每年的年金。即便确实存在无情和苛刻的领主，但这类农奴的负担算不上过份的压榨。

写到这里，简要介绍一下西藏传统村社生活的型面，或许有助于我们了解上面说的情况，以及下文要谈到的情况。因为没有哪一个村庄能够做为西藏村社全面典型的代表，对萨玛达（Sa mda）村社的考察，可说是对一个足以代表最接近于“人力租赁”制典型村社的了解了。

萨玛达是上文524页（指原文页码——编注）提到的一个由官府农奴（gzhung rgyugs Pa）组成的村社庄园。它座落在后藏（中部西藏）江孜专区海拔12,500英尺（译者注：约合3810米）之处，距专区首府江孜西南四十英里。就西藏而言，萨玛达是一个富饶的地区。那里占统治地位的生产技术是半农——半牧业（Sa ma'brog），也即，家庭同时经营农耕和畜牧。不过萨玛达的农业明显比畜牧业更重要，畜牧主要只限于比较富有的家庭。

一如以前所说，象萨玛达似的由农奴群体型组成的村社中，这种村庄不是更大的带有领地（领主专用地）采邑型庄园的一部份，而是一个单一的农村单位。萨玛达的地界早已由它的领主（代表政府的江孜地区）所颁发的文书中规定，这块土地大约有一千英亩可耕地以及一些牧区。所有这些土地由“差巴”农奴分有，他们将之作为自己履行义务的“基地”（份地）。

与萨玛达这一共同体的性质相符，领主向整个共同体征收差税，而不是向单个的农奴家庭征税。然后，由村社负责内部分配土地和义务，以及征收和转达差税和组织徭役服务等等。实际上，只要村社全部完成应负的义务，政府并不干预村社内部的经营管理。那儿没有常驻的监督人（如象采邑庄园的情况那样），这种类型的庄园上的农奴有相当大的内

部自治权。

作为一个法律上的实体，萨玛达由八个家庭共同体的单位（差巴农奴）组成，每一单位都有名称，具有纵的连续性，世袭地掌握着对一部份土地资源的权利，由此构成萨玛达村。由这八个家庭组织共同掌握的土地，组成萨玛达的全部地域。该组织握有文字凭证占据土地，而每个人只通过这种家庭的共同组织对土地具有权利。这些家庭握有的土地，从小到三十英亩，大到约三百英亩，大多数家庭都握有一百英亩左右的土地。这些农奴是从出生即归入他们的这个地位，并象其它差巴农奴一样，被"束缚"于庄园上，也即农村中。

虽然这八个家庭组织掌握着大量的土地资源，但他们也担负着令人惊愕的义务，包括各种实物税（诸如：谷物、钱和牲畜）以及非常艰难和繁重的劳务服役即乌拉差役。其中最困难的一种无偿劳役是兵差。它要求该村提供6$\frac{1}{4}$人长期服兵役，这些兵役差固然应由差巴家庭成员承担，而事实上往往是由整个村庄雇佣其它"人力租赁"农奴来顶替他们服役的。他们付给这些雇佣士兵的工资是一个沉重的负担。此外，作为单项而言，最为艰难的义务，是运输差中的牲畜劳役。这种差要求农奴提供按照地方政府当局所安排的无止尽的运货驮畜及载人的骑畜。通常要求农奴将人和货物按照运输网络转移到下一站，对萨玛达而言，大约要向北或向南走十英里。到了该站，农奴卸下货物回家，而由别村的农奴将物资转运往下一站。这种乌拉差役，需要农奴大量花费，以维持牲畜，诸如毛驴等等，以及与其同行的看管人，需准备随时出发应差⑦。

萨玛达法律上的尺度，仅仅是问题的一个方面。村里居民的人数，不只是四十或四十五个由八户差巴家庭所组成的成员，而是大约有二百八十人，这些额外的人口由交“人役税”的堆穷农奴组成。他们在萨玛达共同体中没有合法的权利，他们之所以能居住在那儿，事实上是由于差巴们的默许。他们不能占有土地，因而他们住的房子也是租借的。虽然如此，他们却是这类由政府的差巴农奴所组成的村庄居民的大多数，这是一大特点。

这些交“人役税”的农奴，虽然并没有任何权利，而且在村社当局的统治之下生活，然而对村社的运转却是必不可少的。他们组成劳动大军，没有他们，掌握土地的“差巴”农奴家庭便无法营生。他们以计日工资为基础而劳动，或更为典型的是，每年从“差巴”那里租地，以偿还劳动为基础。为了一定数量的土地交“人役税”农奴要按照出租者的需求，支付一定天数的劳动。差巴农奴的算盘是，当他需要的时候，能保证自己有够格的劳动力，有了以此为目的的想法，租赁劳动制度不仅可在土地问题上实施，而且还可在诸如住房、耕畜、工具甚至直接借贷种子或口粮等等上实行。但是，由于萨玛达复杂的二元化农牧业“经济”，大片土地的握有者，和各种乌拉差税所产生的劳力需求，都要求差巴劳动以外的额外劳力，这方面既卖力又在行的“人役税”农奴，是既经济而又实惠的了。总之，这些农奴与差巴农奴之间的关系，明显地是一种开发型的经济关系。交“人役税”农奴可以自由地为他们愿意的任何人工作，如果差巴虐待他们，最终能转移到另一个村庄去。事实上，在这世袭农奴制的框架中，存在着一种劳力资源的市场竞争形式。

以此为背景，我们再重新回到这个相当特殊的问题，“人役税”制度。

关于“人役税”社会地位，会出现一个明显的问题。既然一个“被束缚”的堆穷农奴，想追求这一待遇、地位的理由是比较直接了当的，例如，逃避苛刻的领主，摆脱艰难的经济困境，或者由于追求更多个人自由的强烈愿望；然而，由于庞大不事生育的寺院组织，和由于人口稀少，而使西藏农村正处于缺少劳动人力的这一突出状况时，为什么一个领主会放弃他对一个有价值的劳力资源的控制呢？对此问题的回答，可以说，事实上领主一般并不是心甘情愿地给予交“人役税”资格地位的。

持有新的交“人役税”资格的大部份人，是由从具有交“人役税”资格的父母那里得到补充的小孩。可是与我们更为有关的是，交“人役税”农奴如何从“被束缚”农奴转化而来，换句话说，如何才取得交“人役税”农奴特性的这一资格。为此必须分别追述贵族——寺院组织下的农奴，以及象我们在萨玛达所看到的那些政府的差巴农奴。

既然寺院和贵族领主控制下的“被束缚”农奴，一旦获得交“人役税”资格时，上述领主就得失去可贵的劳力资源，因而他们是异常严格，不会自愿给予准许的。实际上获得这一资格，主要是通过第二种途径，即从庄园逃跑后的既成事实而实现的。虽然这绝非普通现象，有些农奴确曾试图从他们的庄园逃跑。领主虽然在法律上有权力去寻找并逮捕逃亡者，但这并非象所说的那样轻而易举。地方政府的行政机构并未在各地区保持设施，以便搜寻并逮捕罪犯。那里没有警察，主要承担追捕的责任便落到受害者身上，在此情况

下也就是落到领主的身上。考虑到西藏地方之大，以及其它有关因素，如耕地多和人力少的压力，逃亡的农奴一般在另一地区，很少遇到困难就能找到一些活干，而雇佣者并不关心他们地区新来人的由来。因此，当地的协助既然靠不住，领主也就很难查明并逮捕逃亡者了。

然而，就算逃亡者得到的有利结果是极大的个人自由，但这并非没有不利的一面。第一，领主总有这样一种外在的可能性，某天找到并惩罚这个农奴。第二，领主有可能——直接或间接地——向逃亡农奴留下的家庭和亲戚发泄他的愤怒。第三，逃跑意味着与一个人的家庭和朋友，有时甚至与此人的家乡完全断绝关系。探亲显然是不再可能了。最后，逃跑使该农奴处于绝境——因为他没有领主了——在遇到争端时，就不再有权势的人做靠山。当然，他可以将冤情和争端提交西藏地方政府的地区代理人（宗本rdzung dpon）请求公断，但鉴于西藏审案过程的一般情况，一个穷人没有富裕者的支持，在理论上公开于众的法律制度中，是不可能得到实惠的。可是，一个交“人役税”农奴——不管他居住在那儿——即便与其它领主发生争执，都有权向他的领主要求援助，因为领主——农奴关系的一个方面，是农奴在外面遇到不公平时，领主应份要保护他的农奴，并在诉讼和争端中援助他们。

上面概括的许多不利因素，往往并不能引导逃亡者去向他的领主达成妥协。然而，经常有逃亡者的亲属在农奴与领主之间出面调解。他们试图劝说领主给予逃亡农奴以交“人役税”的资格地位，而农奴则接受应付的经济负担（包括积欠）。对于领主而言，他已经失去了一个他备用的劳力，因

而不如坐收其利，以承认这种地位的方式，既能重新维护对农奴（及其后裔）的管辖权，又能得到经济上的补偿。农奴即取得这个"合法"地位，和随之而来的各种权利。这类过程经常在这种情况下发生。

另一个获得交"人役税"资格的办法，是直接向自己的领主提出正式申请，不必首先逃离庄园。最经常提出这种方式的申请的，往往发生在结婚的时候。婚后居处一般是在父亲一方。因而，在不同领主的个人之间提出结婚，显然会产生这种问题。如果领主甲的女姓农奴嫁给领主乙的男性农奴，而且到他的家庭里去一起住，她的领主就失去了她的劳力。所以，这种交叉婚姻首先要得到女方领主的允许。虽然有几种办法可以补偿新娘的领主，例如：新郎的家庭可用一个替身（mi tshab）去弥补新娘离去的损失，但对于外出婚姻的配偶，最常用的方式是由领主发给姑娘交"人役税"的资格。

然而结婚并非直接要求领主准予"人役税"身份的唯一时机。在特殊情况下，也可以从某人的领主那里获得它，下面的文献就是一个例证：

> 此人名尼玛（Nyi ma），出自静卡（Rdzing khag）差巴家庭，是策觉林拉让（Tshe mchog gling Bla brang）的一个庄园的农奴，曾要求并得到准许暂时离开他厨役的差务，以便在丹觉（Bstan leog）任达波（Dwags Po）寺庙管事（Bla gnyer of Dwags Po）的任期内服侍丹觉。在丹觉任期满后，尼玛回去并被拉让派去管理属于拉让的一个名为普豁（Phu gzhis）的豁卡。到了火狗年

（1946年），他被叫回拉让继续他的差役。尼玛现在要求给予米波（mi bogs，即交人役税的资格），因为由于他的愚蠢，他欠多吉札寺（Rdo rje brag monastery）的一个叫囊巴萨那巴（Nang Pa sa nag Pa）的人，和占豁多宗（'Phreng gzhis do rdzong）累计数量相当大的债务，而又因他已经象一个一无所有的乞丐一样被掠夺了他所有的一切，无力偿还债务。有鉴于农奴与领主之间的关系，有如喇嘛与施主之间的关系，又考虑到尼玛可怜的处境，尽管对于拉让有很多不便之处，他的请求仍得到准许。今后不能有任何借口，必须于每年十月二十五日以前，向拉让交付十五两藏银，如果他这样做了，他可免除所有差税和劳役。不过，拉让为了诸如典礼和外出等需要时，可以叫他去服役。火猪年（1949年）十二月七日（所附原文转写略）。

上面的文献是为了部份解决同一寺院领主的两个农奴之间的争执而颁发的。争执的中心围绕着一些债务的责任究应属谁。争端以一方偷盗并用尼玛的一匹贵重的马匹作为支差役畜（小马，rta 'u）而达到高潮。尼玛将此案提交寺院管理的首脑（管事，Phyag mdzod）裁决。在西藏控诉者送“礼”给判决者是常有的事，在这一事例中，双方争相超过对方。此案一直拖延着未作处理，直至最后尼玛告诉寺院管家，如果不尽快处理此案，他即将此事上告西藏地方政府。因而，发布了一个折衷的判决，以期在这一争端中满足双方的要求，当然，双方已送给判决者可观的礼物。最后给

予尼玛交“人役税”的资格，而另一方不需付出任何代价就可保留那匹马。尽管实际文件表现出有点贬低尼玛形象的意思，不过，真实情况很可能比较接近受惠者（译者注：尼玛）的话。作为一个寺院领主——特别是象这个问题中的——很难只是由于一个农奴负了重债，就会如此宽宏大量，颁发他交“人役税”证书。不管怎样，与我们这一研究有关的是，他们终于给了他交“人役税”的身份。

证书规定领受者每年要付十五两（也即一百五十钱）藏银给寺院。这个数目不算很高，但比政府一开始颁发“人役税”证书（对照原文32页）时，要求的却是多得多了。从此还可以看出，对徭役的要求量模糊且没封顶。证书给领主相当灵活的解释权。如果领主宽宏大量，农奴只要一直照付他的年金，或许不至于受到麻烦，但如果领主冷酷无情，徭役很容易成为一种压榨的手段。不过，对于那些追求“人役税”身份的人，虽然需化费高价取得此地位，但总认为比依然是一个被“束缚”的堆穷农奴要好些。而且，另一方面，对“被束缚”的地位也可以辩护说，它可以有更多的安全和保障。这一点显然是抑制并限制农奴逃跑人数的一个重要因素。

直至现在，讨论集中于贵族与寺院所属的农奴。我们所见到的象在萨玛达的政府“差巴”农奴的处境，与这些相比差距很大。

就象其它农奴的地位一样，政府农奴“差巴”的身份是从出生就定下了的。也象其它差巴一样，他们束缚于土地。可是，不象贵族和寺院的差巴，这些政府农奴随时准备放弃他们的差巴地位，以便转变为交“人役税”的一种叫作琪米

(Spyi mi）的堆穷农奴。对琪米一词确切的翻译应是“普通农奴”（Spyi Pa'i mi ser），“普通”一词在此并不意味着声望低，而意味着共同性。他们是作为该村一种社团统一体的农奴。

补充“普通农奴”身份的来源，有下列几种方式：（1）象所有具有农奴身份的人一样，一旦进入这一阶层，就成为世袭者，并以平行的方式世代相传；（2）对于女性的政府“差巴”，如果她与任何一个不是同村的“差巴”结婚，而没有安排替身（mi tshab），她就自动成为“普通农奴”身份；或者（3）一个“差巴”自愿放弃他在共同家庭组织中的权利。最后这一情况，要求改变身份相对来说较为简单，只要此人不是这个家庭里唯一成年的男子，换句话说，只要这个家庭能向村里完成它的义务。如果这一家庭成员之间，内部已达成协议，他们实际上只要通知村里的头人（rgan po），或者最多通知村里的“委员会”（即每个“差巴”家庭首脑出席的会议）确认这一改变，当然最后还得通知地区上的官员（领主）。

我以前就曾说过，对“差巴”地位的全面评价：声望要高得多，从政治权威和富裕程度等各方面看，都较为优越。那么为什么那么多男性“差巴”情愿转变下降到威望较低的地位呢？回答这个问题，与社会结构产生的问题有关。

关于这个问题的一个重要因素，是单偶婚型态。这关系到所有掌握世袭土地的社会阶层，包括“差巴”和贵族。它基于以下的信念，（也是经我的资料证实的），即：混合扩展家庭里的兄弟各自娶妻，并留在同一家庭中，这种共同体是不稳固的。这种婚姻最后必然导致土地及共同体的分裂。

而单偶婚姻的原则，用人类学术语来重新表达，即：任何一代人只许有一对配偶，他们的后裔，具有这一共同体的全部法律上的权利。既然西藏的模式规定所有男性都有这些权利，那么这类婚姻就势必要把这种家庭的所有男性都核算在内。因而西藏的有几个男性的"差巴"和贵族家庭中，一般的婚姻形式或者是兄弟共妻，或者是隔代一妻多夫，或者是安排一些类似形式的一夫多妻。

但是，这种婚姻往往在配偶之间引起严重紧张和矛盾，特别是关于两性的妒忌。一个妻子或许表现出对某个兄弟的偏爱，或许某个兄弟不愿回报妻子的钟爱之情。上述情况又往往因家庭中，由某个男性行使权力，而与潜在的矛盾纠缠在一起，从而经常导致家庭内部严重的紧张与不和。在此情况下，有异议的男性可以控诉并要求分裂这个家庭共同体，然而，这是一个非常困难和费钱的过程，很少有人作这种尝试。一般情况下，有异议者选择比较简单的办法，放弃他"差巴"地位，变成一个"普通农奴"。这个离去的成员能拿到一小份可动的共同财产，大概包括一些家庭用具及谷物。一般而论，最常见而导致这种地位变化的起因，往往不外乎权力上的矛盾；或者是关于一夫多妻情感方面的矛盾；更常见的是一妻多夫的婚姻矛盾；或者单偶制婚姻形式的限制与爱情之间的矛盾。

对"普通农奴"地位的评价，以及这种地位对农奴自己，并非没有积极的一面。大量的义务和责任伴随着与"差巴"的地位相连的声望、权威，还有财富，使"差巴"的生活充满了紧迫感和压力。"差巴"必须组织和安排各种往往是广泛的资源，还要支应很重的差税劳役。与此相反，"普

通农奴”的生活，相对的不太操心。他们不是经人安排，几乎全部是出于“恋爱”（选择）而结婚，建立一个新的自成核心的家庭。因而，他不须与年长者或多数的配偶去周旋。典型的“普通农奴”不是租地种就是挣工资。他可以为任何他愿意的人或合适的时间工作，虽然他对村庄（即领主）还有些差税义务，但不需为繁重的差税而忧愁。只要他能有足够收入生存下去，相对而言，他可以不受干扰；就是这个相对的个人自由，使这种地位具有吸引力，特别是与已经例举的因素联系起来观察的时候。也就是在这种意义上，交“人役税”的“普通农奴”，是在这种变动模式中的一个重要的阶层。

正如上述其它具有“人役税”资格者一样，“普通农奴”对他们的领主也负有一定限度的差税义务。最基本的，他们有责任付给领主一笔年度租金，即作为一个集体交给村庄。他们还要支应各种乌拉劳役，其中最困难和最具约束力的，是作为差巴的助手（kh·al rogs），支应这个村庄的兵差。

这些义务在仍旧住在原村，以及那些移居它处的“普通农奴”之间，是有差别的。尽管两者都要交付年度货币租金，然而移居它处者，从不当“助差者”（khral rogs），难得去服兵役，即使有也很少。不过有时要出一些钱赡养一个雇佣兵。因此，居住在原村的“普通农奴”有责任承担更多的乌拉劳役。但由于支兵役差时，只需少量士兵，所以对一个人而言，很可能用不着他去服役。而且，只有青年人才有责任服兵役。

文字的含义已说明了“助差者”的义务性质，即“帮助

一个'差巴'"。有时村委会强迫穷困的"普通农奴"去帮助一个指定的"差巴"家庭，完成它的差税义务。虽然付给标准的每日工资，却要求这种农奴为那个家庭劳动。所以"助差者"是在关键时候，能有足够劳力去支持受到重压的较大"差巴"家庭的一种手段。这种有约束性的义务，只是间断地使用和影响少数的"普通农奴"。因而，它们并没有真正严重削弱与其地位有关的宝贵的个人自由。

这就是西藏常见的"人役税"地位的传统方式。然而，在本世纪头十年中，第十三辈达赖喇嘛——在将近一百多年中，第一位实际上参政的达赖喇嘛——据说是根据清朝皇帝代表的劝告，创建了一个新的政府机构，并颁布了新的法规，深刻改变了农奴制的结构。这个新机构称作农务局（So nams las khungs）。它的职能是管理"额外的人员和土地"。一年年地过去，逃亡的农奴有的没有想要交"人役税"的资格，有的要不到，这样积累的人数相当多。同样，由于人口下降，大片以前分配的土地无人耕用。新建的农务局就是为了解决这些问题的。它最重要的一个改革，就是在法律上允许，可以接受任何三年没有领主的人。换句话说，它有权颁发"人役税"证书，给任何三年前首次逃亡的农奴。这些没有领主的个人，以后就成为农务局自己的农奴了。因而这是第一次合法地可以使一个农奴变换领主而且切断与土地的联系。对这些农奴颁发正式的"人役税"证书，而每年需交的税金相当轻，即男人五钱（参考原文531页），妇女2½钱藏银。如果问到这类人："谁是你们的领主？"他们总是回答："农务局"。这项改革后的最初几年，这些农奴无疑具有最少的义务和最大的个人自由。因而，人们大

量向农务局要求获得交“人役税”资格，并成为它的农奴。随后，其它政府机构也开始颁发这类证书。

但是，这些变化并未在这种体制内持续下去。终于，采用了一个新的限制性的措施，叫作钉针法（khab gong gzer）或附着法，它极大地减少了对农奴制的潜在威胁。钉针法按字义可译作“将针钉牢在衣领上”，这个比喻非常形象。新措施是由农务局把交“人役税”的农奴，附属于缺乏劳力，并向该机构申请援助的庄园或政府所属的农奴村庄。这类农奴与“助差者”具有同样的作用，因为要求他们为所附属的村社或庄园劳动，并按照通常的每日工资额付给报酬，不过他们不能拒绝劳动并离开所属的地域范围。例如，萨玛达村向农务局请求劳力，因为他们缺乏可征用的人力，不能完成他们的差税义务。农务局发给他们一个书面文件，规定他们可以使用“针”（指派往该地的农务局注册的农奴）去做一切须要做的事。这个一揽子法令，甚至包括当局可以用这些农奴去支应萨玛达的兵差。

从以上的章节可以看出，为什么西藏的阶层组织，能够具有僵硬与灵活两方面的特点。它显示的这两种特性，就是在最根本意义上它最为突出的特征。农奴制作为一般情况，渗透到世俗社会中，除为数极少的贵族阶层外，没有“自由”的农民。所有藏族都是农奴，就是说他们属于某一地位（或附属阶层），使他们通过庄园世世代代地与领主联结在一起。不过，就象我们看到的，有几种类型的农奴附属阶层之间，存在着一定程度的流动性。特别是为具有交“人役税”资格地位的堆穷农奴，提供了一个主要的流动渠道，它给整个组织带来了灵活的气息。在这基本格局之内，最初是

通过平行血统遗传，也就是通过从属关系，可以达到改变地位的目的。虽然绝大多数农奴一辈子停留在他们原来的农奴附属阶层上，又遗传给他们同性的子女后代，然而，值得注意的是一部份农奴，确实进入了一个新的附属阶层，也就是说，转变为交“人役税”的堆穷农奴。这一流动的途径特别意味深长，因为它提供了一个选择，农奴的身体不再被束缚在庄园的土地上，因而具有相当程度的相对自由。它提供了一种方式，使个体农奴为了更大的个人自由这一可实现的愿望，与失去领主这种不利因素的矛盾，在西藏社会制度的基本前提下，得到了缓解。更关键的是，它允许一些个人脱离特定庄园的限制，而又不危害庄园制度的存在。当庄园制度遇到领主的权力受到限制，以及人力劳动的价值升高这些问题时，“人役税”制度为支撑庄园制度，提供了它所需要的灵活性，因而它（“人役税”制度）是有助于维护和巩固庄园制度的思想基础的。

注　释

① 作者梅文·C·高尔斯坦是凯斯·魏斯顿、瑞塞夫大学（Case Western Reserve University）人类学系副教授。此文资料是在美国印度研究所资助下，进行实地调查所获。这一研究项目于1966年1月—1967年8月进行，用20个月的时间，在印度迈索尔(Mysore)、拜里库普（Bylekupe）藏族农业移居区调查了解。此文的调查方法与技巧的简要介绍，参见本人另一论文：“西藏的阶层，一妻多夫与家庭结构”。《西南人类学学报》，1971年春，27卷1号。

② 藏文打丁字母转写规则依据特瑞尔·V·怀里（Turrell V. Wylic）教授引用的体系——“藏文转写标准规则”《哈佛学报亚细亚研究》1959年22期261—69页

③ 伊根·E·博格尔（Egon·E·Bergel）著：《社会阶层》。纽约，麦克格罗——黑尔（McGraw—Hill）1962年版76页。

④ 参见原文533页所述，有关西藏农务局于本世纪内改变为新政策的部份。

⑤ 在不同的地区有不同的方言和大量变化的术语，上面引用的术语是广泛流行于西藏中部者。

需要说明的是，即使在一个特定的地方有时也使用不同的名称，表示不同程度的敬意。例如：后藏的一个地区一般使用堆穷（dud chung）一词，然而还有比较尊敬的词如宁穷（Snying chung），和比较轻蔑的词姜姜（Kyang Kyang）或莫让巴（mo rang pa）。

⑥ 上述这种类型的乌拉差，是一般差巴农奴的特点，尤其是政府庄园农奴的特点。对比之下“被束缚”的堆穷农奴的主要义务，是在领主领地劳动。他们组织成支差单位差岗（rkang），按照他们差地的大小，或按规定人数的一伙人米色（mi rtsis）安排任务。领主可以从这些单位索取劳力，一般是一人，但在劳动高峰时，要二人甚至三人在他的领地里干活。虽然这种情况的差异很大，但典型的是由三人组成这类支差单位。这类农奴的生活，一般被认为最艰难。这方面传统西藏社会的组织，将在另一论文中论述。

但是，关于官府领主所有差地的差税和村社结构更详细的探讨，见于“政府差巴”的村社组织一文。我推荐读者参

考梅文.C·古德斯坦因著："差税和西藏村社的结构"一文，中亚杂志发表。

⑦ 从17[illegible]到1895年，统治地位实际上掌握在摄政的手里。即便如第八辈达赖喇嘛达到成年的岁数，还保持着摄政执行世俗事务的权力。

有关吐蕃佛教起源的传说

〔法〕石泰安 著　　耿升 译

在敦煌写本之后的全部传说中，佛教传入吐蕃的功劳都被归于了松赞干布。学者们往往仅将此视为一种虔诚的传说，尤其是由于唐代的汉文文献未曾记述过这一切（请参阅戴密微1952年书，第188—192页）。然而，可以断代为800年左右的多种文献都证明，当时就已经（无论有无道理）正式宣布说松赞干布已接受了佛教（麦克唐纳1971年文，第308页；石泰安1980年文，第329页①；黎吉生1985年文，第27页；贝克维斯1983年文⑦）、较晚期的一卷敦煌写本（十世纪或十一世纪初叶）恰恰被断代为晚期传说的形成初期、该文书被插入到一部梵文——藏文佛教辞汇集之中，大家可以从中发现（但仅仅在藏文辞汇中）一幅赞普名表，从松赞干布（未带尊号）一直到赞普墀祖德赞（又叫热巴津），他们"都行用大乘教法"(1)对于九世纪初叶，我们共掌握有三道王诰，藏学家们都把它们视为真实的文献（其中可能具有某些微不足道的修改之处）(2)，虽然它们仅仅保存在巴俄祖拉陈瓦的史著（十六世纪）中。我们还掌握同一时代的一篇金石文和一卷敦煌写本。所有这些史料均已被作了研究。

迦琼石刻（见黎吉生1949年——1973年和1985年文第72—81页）是墀德松赞（执政于798—800或815年）的一道弘扬佛法的王诰。大家于其中的开头部分（第4—7行）就可以读到："在我的先祖圣德赞普墀松赞（又叫作松赞干布）时代实行了佛陀之教法并筑逻娑（拉萨）及其它寺院。他就这样创造了三宝[3]之所依"。文中接着列举了共可以不间断地计算到五代的诸先王之佛教功德。这五代赞普分别为：①墀松赞；②墀都松（676—704年）；③墀德祖赞(704—754年)。所有这三人都被称为"先祖"。④墀松德赞(754—796年)，被称为"父亲"；⑤王诰的作者，"神赞普"墀德松赞（789—815年）[4]。

由巴俄祖拉陈瓦（《贤者喜宴》第7卷，第108—111和128—130页；图齐1950年书，第95页以下，译文第52页以下；黎吉生1980年文）提到的三道王诰都根据同一意义而讲到了所有这一切。

前二道王诰是墀松德赞时代的，第三道则是墀德松赞时代的。这后一道王诰明确地与迦琼石刻联系起来了，另外两道王诰则参照了桑耶寺和琼结石刻（黎吉生1964年文和1985年文第31—39页）。在这最后一种琼结石刻中，赞普颂扬了其父及其先祖的"贤明教法"（第1—4行），文中对此具体解释说："介绍了信教大王们如何行事的一种详细记述……载其它地方"（第11—15行）。赞普于此被称为"菩萨"。他找到了佛教并据此而治理其民（第27—34行）。第一道王诰则作了一些具体解释。它是先用金字写在蓝纸上的，盛于一金箧中并陈放在桑耶寺中。父亲与先祖都依佛教行事。按照年代顺序对佛教在吐蕃传播的记述（"前与后"）共写成

十三份以供在寺庙中（图齐文，第97—98页；黎吉生1980年文，第65—66页）。这一事实在第二道王诰中再次作了强调。其中明确地讲到了陈列在桑耶寺的一种吐蕃佛教年代纪。这部编年史是从“第四代先祖”墀松赞开始的，此人筑逻娑寺，首次实施佛陀教法。自从这一千秋功业直到由该赞普的父亲（本王诰的作者墀德祖赞）筑瓜州（Kua-ču)寺之间，共经过五代人。它的考虑与噶琼石刻完全不同。在由巴俄祖拉陈瓦发表的第三道王诰（也就是与建筑噶琼寺有关的那道王诰，见图齐文第101页）中，大家可以从先祖松赞（建立逻娑寺）直到父亲墀松德赞（他曾筑许多寺庙）和墀德松赞（本王诰的作者）之间，共可以计算到七代人。这后一个人如同其父一样也令人用金字镌刻王诰，然后又让人将它供于桑耶寺内。在这道王诰中，又重复说在墀松德赞时代曾“根据一些文字记述而介绍了当时是怎样找到了宗教，大家还会于其中详细地读到宗教经典（经文）本身是怎样传来（出现）的”。

大家还会在《于阗授记》(5)的段落中发现七代人的世系，该书中记述了吐蕃的一些事件。其中把吐蕃赞普也称为“菩萨”，但却未指出他们的名字。由于必须适用于一种授记，所以大家故意把各种事件搞得混乱不堪（北京版本《丹珠尔》本第300页，第2行；《大正藏》第85卷，第996页；托玛斯书第79—80页）。

“赭面人的赞普具有很大的权力并占据了其它许多地区。当时在赭面人中有一位菩萨王，圣教（妙法）将会在吐蕃（于其地区）出现。赞普令人从其它地区请来了宗教法师，运来了经论等著作……赞普和大相们将实施圣法。当

时，于阗王归降了赭面人国王”。

“赭面人国王可能自七代人以来就实施圣法”。接着是一段插曲，根据指出了宗教和伦理衰败的《大方等大集月藏经》而记载。继此之后，一名菩萨将在七世之末成为赭面人的国王。该国王的夫人同样也是一名菩萨，将是汉公主。这里可能是指金城公主。

托玛斯（其书第79页注⑥）认为，第一代菩萨王应为松赞干布，第七代应为墀德祖赞（金城公主的丈夫）。但他正确地看到七代这种算法不可能适用于这种形势。事实上，“菩萨”这一尊号是送给墀松德赞的，但第七代先祖只能是指松赞干布(6)。

所有这一切都说明，佛教徒赞普们都关心以将其信仰上溯到一名先祖的做法来为自己辩护。最近研究过的两篇文献证明了这一切。第一种是《文殊师利根本仪轨》的残卷（印度事务部第380号写本，第1页），它已由今枝由郎刊布并作了译注（1981年）。一篇题跋指出它应被断代在九世纪初叶。其中北方雪国的国王恰（或帕）征服了所有地区。他具有菩提心并实施佛教（这一段文字未载于《甘珠尔》中）。今枝由郎正确地认为这种授记（它在续部经文中系指印度国王）可能曾被用于指一名吐蕃赞普，很可能是墀松德赞。

第二种新文献是由桑木丹·噶尔美发现并进行了讨论（1981年）。这就是Pt·840号敦煌写本，它是一种密教经文的残卷。在雪国吐蕃，有一位国王叫作恰王，属于神族或神类及菩萨世系。这就是“神子”墀松德赞，他从印度引入了圣教并请来法师。他还使吐蕃民族变得幸福愉快。“自神子达摩以来，自孙子俄松以来，圣教被广泛传播……但后来

出现了弊端，这就是没落衰退。文中的这一部分无疑带有抄写错误的色彩。但把墀松德赞赞扬为菩萨的做法已在其它古代史料中得到了证实。它于本处出现在一种非正式的密教背景中。该文应写于846—848或850年[7]。

我们现在再回头根据琼结石刻来谈有关佛教的“详细文字记载”。黎吉生（1964年文，第8页注⑥）首先想到，这些在其它地方已得到证实的记述可能是由巴俄祖拉陈瓦保存下来的王诰。但他后来（见1980年文，第63页）又很正确地指出，第二道王诰也提到了一种教法源流史，即一种年代记述。在对第一道王诰中的年代阐述中又增补了第二道王诰的“年代纪”。据两种王诰认为，由一名僧侣——昂地的戒铠写的“古史”曾被作为“伴物”或“书仪”而单独陈列。大家在噶琼石刻（第55行）中也发现了这一名词。在第二道王诰中，具体指出了佛教在松赞干布时代的开始传播，其中提到了“初法行状”。第三道王诰也参照了一种有关吐蕃佛教起源的“详细记载”。但当时这句话又写作“大家是怎样找到佛教的”。这句话也出现在琼结石刻（第11—14行与第29行）和章浦石刻（815—836年。见黎吉生1985年书，第94页）中。第三道王诰又以一种含糊的方式补充说明了这些或这卷经文的出处[8]。大家可以认为这其中孕育着有关佛教起源的晚期传说。我们于下文不远处将谈到这一问题。《拔协》似乎提示我们说，有一种古代编年史可能在墀松德赞青年时代就已经存在了（请参阅注⑥）。

由于缺少其它文献，大家可以参阅敦煌本《吐蕃赞普世系牒》（巴科等人1940年书）。它无疑是由支离破碎的片断拼凑而成的，往往是史诗般和传奇性的，其中主要是涉及到

了政治史，但文中也很注意颂扬由虔诚的赞普墀松德赞对佛教的传播。然而，正如黎吉生所指出的那样（1985年文，第37页），描述这一事件的句子与石刻中的句子颇为相似。

但吐蕃赞普世系牒中的两句话是指墀松德赞的，而在噶琼石刻中的这些类似句子（第5—6行）则是指墀松赞的。

大家知道，在敦煌本吐蕃赞普世系牒中，松赞干布主要是由于其智慧、治国术和文明先驱的伟大功勋而受到赞扬。但大家也把贤明教法归于了他，尤其是大家声称在他那个时代出现了“宗教的所有神圣经文”（第118页）。我在其它地方已经讲过这句含糊不清的话（《吐蕃古代文献汇编》，第93页注24、28、29、36）。无疑正是在追述“善俗”（伦理等）时，大家也可能得以谨慎地暗示佛教，因为在石刻中已经清楚地指出大事年表的作者也可能使用了它们。在琼结石刻中（第2—3行），墀松德赞的先祖（因而也就包括松赞干布）被称为“祖拉教法和贤明教法”的发明者，这一称呼可能是指巫教，但也并不排除佛教。同样的措词用语也出现在一卷敦煌写本中。

这卷文书证明，在790—815年左右，为执政赞普们的佛教辩护和赞扬的倾向把佛教上溯到了光辉的先祖松赞干布时代，甚至可能要追溯得更远。这就是《自天而降佛法》的残卷（印度事务部图书馆第37015号写本），已由黎吉生于1977年作了刊布和译注。我已经讲过了所有这些问题（1980年文，第329页；1981年文，第1页注67。《吐蕃古代文献汇编》1，第183—214页和3第99页），请大家原谅我于本处再作一些不可避免的重复。但此文非常重要并值得重新作一次分析。由于黎吉生文刊于一种很难得到的出版物中，所以我

认为必须于此引证其文并重复其分析。

我武断地将该文书作了分段，以便利阅读。

黎吉生将其标题译作《吐蕃佛法的起源》，但其中的"法"一词既可能是指一卷经文，又可能是指三藏中的另一种文献（参阅《吐蕃古代文献汇编》1，第182—184页）。其"标题"不止一个。大家仅仅指出了一种奇迹。自天而降的经文很短，仅有一卷或一章[9]。紧接着后面的几段文字不可能属于该经文的组成部分。这是一种阐述或导论。正如大家将要看到的那样，本文包括对某些经和论的引文。它不是原来就有的，酷似被归于由位宗教导师寂护帮助下的墀松德赞[10]的经书之一。

第一段文字（A，1—3行）赞扬了松赞干布和墀松德赞赞普之功德。他们的尊号与在石刻中一样，唯有前者于此被称为"王"而不是"赞普"。他"神奇般地圣明"，是诸赞普中最贤明者，既是人类的"保护主"，又是神子。

第二段文字（B，5—7行）。他们学到了佛陀乔答摩的教义，皈依了这种教义并向吐蕃一切众生传播之。为了使大家坚定不移地信仰该教法，他们令人在一块石碑上写下了一道誓言王诰，从而将君主与臣民联系起来了。因此，作者明确参阅了王诰碑。

正如在这些碑文、王诰和岱噶愿文中一样，正是佛教的这种传播使吐蕃赢得了其势力和一种吉祥的统治。

（C，第7—9行）。"在这种教法（祖拉）的海洋中，君主及其臣民的作法就如同苏迷庐（须弥妙高山）一样高大。由于这种基本教法已经确立并持续了很久时间，其力量或领域一直扩大到了边境，年成很好，疾病很少"。

第9--12行）。由于佛教，全民都得到了一种良好的伦理行为的功德：尊重和热爱近邻，既无偷盗又无谣言，唯有廉耻、勇气和正直。

于此出现了一段支离破碎和含糊不清的引文。这些道德行为都是由于全民族尊崇和坚定地坚持由下面这句话阐述的教理：在攀登人间教法之阶梯时达到了神仙教法（佛教）。我在其它地方已经讲过（1981年文，第1页注（71）和《吐蕃古代文献汇编》3注（23）），这句写得很蹩脚的话出自《般若百论》（龙树的格言集）(11)中的一节。多卷敦煌写本保存下了该经文。我于此引证Pt·66号（接近末尾的地方）："如果很好地实施人间宗教（习惯），那末距神地就不太远了。如果沿神和人之梯而攀登，那就接近救度了"(12)。

因此，一切都很正常。民众的伦理和善俗当时正如龙树菩萨所指出的那样都是对佛教救度的最好准备，而赞普们一方则具有传播这种佛教的功德。这些赞普们确实具有一种人体，但却具有神的"举止"（第12行），大家在石刻和敦煌写本中还可以发现这种说法(13)。"这样的一种行为举止在其它地区和其它民族中从未存在过，将来也永远不会存在，甚至在神仙中也很少见"（第13行）。

下面一段文字（东侧第14—16行）标志着这种吉祥状态的一种断裂。"由于赞普（父亲）已薨逝，其子尚太年幼，古代的贤明教法和伦理（教理？祖拉）都已消逝"。正如黎吉生非常正确地指出的那样，这里是指墀松德赞的青年时代，许多反佛教的大相们于此期间都颁布了一些禁止修持佛教的诏令。第二和第三道王诰也讲到了这一切，《拔协》长篇大论地追述了这种形势（第5—10页；请参阅《吐蕃古代

文献汇编》3，第115—118页）。

在我们写本的背景中，“贤明教法”和“祖拉”（教理）都应指佛教。事实上，在第三段文字中，赞普们传播的乔答摩教理都被用“祖拉”一词来相称。现在，在第四段文字中还继续说：“既然贤明教法和古代宗教（理论、伦理、治国术）已消失，那么大家怎可能让人以吐蕃的方式来实施最高的真谛之道(14)、道德宗教和律，大家由此而遵守十善，但同时也实行人类的“保护主”赞普们的王法以及圣明先祖们的教义呢？”(15)

由于是一些反佛教的法令造成了贤明教法和“祖拉”的消失，那么“古代的”一词就应该是指先于这些法令的形势，“贤明教法”和“祖拉”也应该是指遭禁的佛教。“吐蕃的方式”可能是由于律与王家法令和先祖们的真正具有吐蕃特征的智慧组成。佛教的传播（大家特别注意其中的伦理）与制订正确的王法以及先祖智慧的这种结合也出现在石刻和王诰中。我们于下文不远处还要论述这一问题。“先祖们的智慧”这一词组可能是指“人间教法”（请参阅注〔38〕）。

“贤明教法”和“祖拉”这两个词组的含糊性已有人多次指出。在我们的文献中，黎吉生译作（第221页）：“贤明宗教和古代真正的与已失色的智慧”。但他没有具体解释对此应作何理解(16)。在敦煌本吐蕃赞普世系牒中，大家特别注意到了松赞干布时代的政治智慧、正确的善法和伦理。但在琼结石刻中（第2—3行），墀松德赞重视佛教，在这一方面模仿了其先祖们的举止和行为方式（第16行）。这些行为方式被称为“祖拉教法和贤明的行为”（第2—?行）。这种模仿是为他的佛教辩护的，它可能是暗示松赞干布的（桑耶

寺和噶琼石刻第4—5行）。一卷敦煌写本（Pt·37）是有关“调伏三毒”（三种烦恼）的。仇恨将被这种“贤明教法”所战胜（今枝由郎1979年文）。这种措辞只能是指佛教。

大家已经讲过，现在有一种将完全是佛教徒赞普们时代的事件归于最早神话赞普们的倾向，或者是佛教徒赞普们使用了巫教神话和观念以作为他们政治观点的模式。所以，在墀德松赞（800—815年）的墓志铭中，“贤明教法”被归于了鹘提勃悉野（第2行。见魏礼1963年文）。再稍后不久，于821—822年的会盟条约中，这位神话先祖又被谥为“圣神赞普”的尊号（石泰安1981年文，第225页），其后裔们和他本人（？）则以该地区之完美无缺的内容为特征，同时也以其“贤明教法”（东侧第9行）为特征。大家在下文不远处将会发现这些法令都是佛教徒赞普们的杰作[17]。

这些辞汇（教法、祖拉、佛教或巫教）的含糊性与使用了相当数量的两个领域中的共用术语一样多。在我们的写本中，民众善俗的伦理品质被介绍得如同是佛教传播的作用。但在敦煌本吐蕃赞普世系牒（第81页）中，这一内容又形成了第一代神话先祖自天而降时代吐蕃人的特点（请参阅《吐蕃古代文献汇编》3，第93页）。该地区既洁净又美好，似乎是这一先祖之神以其入主人间与其行为而使该民族变得智慧和勇敢，使马匹变得能疾速驰骋，并“创造”了一种贤明教法。在其他国王中没有能与这种“宗教”相媲美者。正如大家所知道的那样（麦克唐纳1971年文，第343页），这种记述在八世纪中叶被运用于南昭王的一名使者（见巴科书，第113页）致墀松德赞的父亲墀德祖赞（740—755年）赞普

的一首歌中，该赞普的薨逝被用于了一种反佛教的行为。在这首歌中，赞普成了“神子”和“人类的保护主”。他在其它地区则不同。他来到了高地净土吐蕃，以其“贤明教法”及其大“祖拉”而降服了诸小邦王子。这首歌中的所有内容都同时与土著“神话”故事内容及我们写本中的说法相吻合。但这都是一些佛教赞普确立了民间的善俗。尽管他们长有人身，但他们都具有神祇的“举止行为”，正如在其它任何地方都不存在这一切一样(18)。但他们的“贤明教法”及其古祖拉都已发生中断。

由佛教赞普及其忠实的臣民们使用或掌握巫教传说的辞汇和内容已经由石刻文所证实，如岱噶愿文和这些愿文的复本——麦克唐纳夫人有幸发现的Pt·100Ⅱ号写本（请参阅《吐蕃古代文献汇编》3，第91页和注24、28、48）。在这后一卷写本中，佛教徒赞普墀祖德赞被用于具有不同程度的“神话”特征的辞汇（神的行为、强大的盔、人类的保护主，但这种表达方法也是佛教性的。请参阅注18）作了赞扬。但大家赞扬赞普同时还是由于他的道德修持(第28行)，这种修持将其臣民带向了菩提心（第32行）。为了使他们能够在死后前往“永乐之地”，他使他们遵守佛教之戒。赞文是在沙州的一座寺院中（40行）由佛教僧侣们撰写的，他们同样也撰写了（？原文于此有阙文）十善之根——戒律（第44行）。

赞扬赞普的同样“神话性”辞汇也被用于由法成（约为833—858年）的一些“经、律和论的摘要文中”（见印度事务部图书馆第687号写本）中。其中提到了善根和善恶的分配问题。大家还可以于其中发现愿文，祝愿“变成人间之主

的神”（强大的盔等）的赞普能永远通过圣教而确保对徘徊于生死轮回中的一切众生的救度（上山大竣1982年文，原文第5页，第8—9页的译文部分有误）。

按照佛教徒赞普们赞文的逻辑，我遗漏了有关教理的两段文字。它们证明作者确实很内行和很博学。他不用说肯定使用了一种经文（如对于④中的《般若百论》一样）的引文。第一段文字位于开头处（第4—5行）。松赞干布和墀松德赞采纳的佛教是一种良药，这就是作为三时诸佛之母的般若波罗蜜多的教法·格西白马策仁（请参阅注〔10〕）发现，其后面的一句话部分是根据《入楞伽经》的一段引文而组成的（我将引文置入方括号内）：“般若波罗蜜多教法就是无分别性的如来心。有和无的不公正观念都被破坏了，这正是无上大乘经文所显示的内容”(19)。

第二段文字占据了末尾部分（b，第16—18行）。其中的部分内容含糊不清，无疑是由于抄写者或作者简化了阐述。它是被格西白马策仁用注释的方式解释的，我在注释和方括号中指出了这一切。

“世界上最早人类中的最纯洁或最优秀者是释迦牟尼佛。在他进入涅槃和弥勒佛的降临之间，有些出于预料之外的佛（处于世系之外，突然出现的(20)，他们未在佛陀的经和续中被预言（授记）。他们出现得很多，虽然佛陀始终为其本身（白马策仁译作：“佛陀本人一直处于平静状态，但许多论的作者都出现了”）(21)。

接着讲到了在三种教法或经文之间出现的不吻合处或差异处，其中用一些不完整的句子讲到了“各种教法或经文”。文中确实共列举三——四种用连词“和”连接起来的文献。第

一个词作为g（又被划去了）žu（黎吉生建议读作gžun[总持]）(22)；第二个字是"法"；第三个词是"金刚乘"，接着未用连词就讲到"过去七佛的经文"(23)。大家不明白为什么要计算三次。也可能是第一个连词的位置有误。白马策仁是这样理解的：过去曾有过许多论，每位作者都写下了他自己的论，这都是一些与三藏没有关系的荒谬教理。但我们不明白为什么金刚乘可以进入三藏，大家不叫作"三藏"而叫作"三部"。大家也可能是希望说在法、金刚乘和七佛经文之间有分歧或仅仅有差异，这些类别中的每一种都有其各自的基本经文。这一问题仍留作悬案。最后一句话似乎很简单："例如，佛就如同种子一样"。白马策仁不是读作"种子"（Sa—bon，敦煌写本中的常用写法为Sa—'on），而是将Sa解释作"世界"，把on解释作"聋子"。他使用了这些句子作解释："例如，荒谬的教法就如世界上的聋子们一样，他们把一切都理解错了，因为他们无法在SKad（话语）和brda（符号，名称）之间作出区别"(24)。尽管该格西由于特大学问而受到了尊重，我还是得承认自己却认为这种解释不太可靠。大家可能会更为天真地想到经常会发现的那种用种子作比喻的作法。法（或教法）可以被比作一粒能产生新发展的种子(25)。

我们尚需要研究在这种论著（自天而降的经文）、对未经预言而"突然间"出现的佛陀的批评与三种经文的差异之间可能会具有什么样的关系。赞普在决定传播佛教时，需要作一番选择。墀松德赞在其善友的帮助下以一种博学和批判的态度完成了这一切。我们这卷写本的作者同样也很博学，他强调了各种理论之间的差异或甚至是不相吻合处。当他论

述松赞干布的恩德时，强调了伦理和公正行为。当他对传播佛教的中断表示遗憾并由此而对未能以“吐蕃的方式”存在的一切都表示遗憾时，这就是一些基本的论述（四谛或二谛）、律、守戒和十善，所有这一切都与王法和贤明先祖的告诫结合在一起了(26)。

大家可能感到奇怪，律未出现在大家已指出了其差异的三种经文中。它是在公元800年左右翻译的，包括有许多被称为“经典”（请参阅注〔22〕）的著作。然而，律和十善却以明确和简单的方式出现在过去七佛的偈句中，大家在律的其它不同文本中诵读此经。摩诃迦叶的最后一句偈句说：“如果是天中天，无上调御者。七佛皆雄猛，能救诸世间。真是大名称，咸说此戒法。一切恶莫作，一切善应修。通调于自心，是则诸佛教”(27)。

十善与过去七佛之间的关系已由敦煌的一篇纪念某一位上人的汉文碑刻所证实。文末所提供的甲子纪年时间可能相当于687、747或807年。一名多才的刊布人选择了744年这一时间。大家希望他“常闻七佛之言……常生十善之门”〔27〕。大家将会看到有关十善和十恶的经文、仪轨和世俗人的修持之巨大作用。

但在此之前，则应考虑我们写本中的另外两种可能的关系。过去七佛的著作可能引起了批评或至少是突出了差异。同时，七佛的这一传统集团于此明显与另一批佛陀的意外出现之弊端正好与此相对立。这两种指责是否可以共存呢？从金刚乘和疑伪经中，大家便看到出现了传统万神殿中的许多新的和不为人所熟悉的新佛，享有由循环内容的不同组合形成的名字。其中有药师七佛以及其它由七佛、八佛、十

佛、十二佛、三十五佛或五十二（或五十三）佛组成的集团（见《法宝义林》第197页和望月信亨佛教大辞典第4438—4440页）。但有关这些集团的经文则属于大乘。《悲华经》（由娘若引证，请参阅注）提供了很大的一批在其它地方未出现过的人物，他们都获得了成佛的授记，同时又将一些著名的菩萨（观世音、文殊师利等，见《大正藏》第157号，第3卷，第184—188页；《甘珠尔》第8780号，第29卷，第211—215页）以及过去七佛和弥勒（《大正藏》，同上，第191—201页）纳入到这一长长的名单中了。由于我本人不是佛教徒，所以我无法看到金刚乘在此方面与这批经文有什么区别。

大家可以认为金刚乘以其重要地位而有别于续部经文和陀罗尼，但大乘经文同样也都充满了这一切。金刚乘由于希望实现达到救度的顿悟之道和降恶而出名。但这也是诸如《悲华经》那样的一部大乘经以及有关各类佛陀的经文中的情况。其中始终是讲忏悔罪孽并通过提及佛名和诵读真言与陀罗尼而顺利又迅速地排除这一切(27)。甚至那些因其伦理和律的偈句而特别著名的过去七佛也念诵驱逐任何灾祸和清除罪孽的真言（《甘珠尔》第477号，1卷经文；第936号，即《大正藏》第1333号）。它们甚至被纳入了金刚乘中。在一卷敦煌写本（S.2272背）中，当他们尚为菩萨时，便获得了“金刚的秘密法戒”(28)。

因此，大家看不明白为什么金刚乘被列入大家已揭示了不吻合处或有差异的经文中。我们的写本赞扬了墀松德赞。然而，我们已经看到，该赞普被认为是一位与金刚乘有关的恰氏国王（P.840号敦煌藏文写本）。大家利用这一机会

不是批评其本来面目的金刚乘，而仅仅是批判有时在稍后才会达到的那些恶习流弊。其中甚至还说："当它们与经文和佛陀的权威教义相吻合时，那些公开和秘密传授教义的大师以及密教大师这二者并没有被混淆起来。在这些大师和各自知道其行为的僧侣尊前之间，不存在混乱，吐蕃民众很幸福"（噶尔美文，第207—208页，我的译文与他略有小异）。被译作藏文的《文殊师利根本仪轨》的授记同样也提到了墀松德赞以及他与一名真言和神咒师的联系（今枝由郎文第312页，第4节）。因此，大家承认金刚乘行为的差异，其条件是它不能与其它作法相重迭。对待续部的同样谨慎态度在墀德松赞王诰中占明显优势（请参阅注〔24〕）。这些文献与我们的写本基本是同时代的。

我们可以从中增入佛陀密的书信（请参阅注〔36〕），尽管其特点令人置疑。在向赞普讲话之后，他又向大相们、"大修道者"和普通僧侣们提出了建议。在讲到十善等问题的同时，他又告诉大相们说"三乘中的每一种都有其进门（与我们的写本基本相同），每一种都可能产生果（这就要以一粒种子为前提）"。他还建议修持金刚乘。同样的建议同样也向"普通僧侣们提了出来"。他们必须崇拜密教大师就如同崇拜他们的守护神一样，并如同珍爱自己的眼睛一样热爱他们那"深奥的秘密教理"。"秘密的真言乘"为最佳。最后，正如在P．840号写本中一样，作者警告要警惕流弊：要以鼓和铃向村庄中的世俗人等传授金刚乘的秘密真言教义。

我未能发现未曾接受授记而突然出现的佛陀有哪些，它们与曾接受过授记的过去七佛相对立。在我们的写本中，他

们都介于释迦牟尼和弥勒之间。他们如同过去七佛一样被称为“神中神”和“守护神”。赞普们也是神和守护神（请参阅注[18]），尤其被认为是菩萨的墀松德赞。弥勒佛可能使我们写本的作者感兴趣[29]。在奉献给他的经文中认为，他自兜率天而下界，在那里生活有我们本世中的神（天神或天子）。这一世界于是便是圆满的。大家于其中的奇迹中，特别发现了丰收、没有任何疾病或残疾、也具有与一尊佛陀同样的三十二相的转轮圣王的盛世。这两个人物首先是互相有别（胜天变成了转轮圣王和弥勒变成了未来佛），但他们二者也都被混淆了。弥勒讲偈句并宣扬善根和戒。在《悲华经》中，他则置身于其他佛之中。他们也都与确立了一种包括十善的公正统治的转轮圣王和法王等有关[30]。在一部伪经（敦煌写本。见《大正藏》第85卷，第2879号）中，大家发现了一组荒谬的七佛（从孔子神幻王到“受记弥勒”。见弗尔特1976年文，第275页）。授记有时是针对首先是转轮圣王或一名王后的某人，后来又变成了佛陀（《大方等无想经》，见《大正藏》第87号，也就是相当于公元800年左右翻译的《甘珠尔》第901号）。大家还知道，这卷完全真正的经文的授记已被用于指武则天皇后[31]。这种情况与指墀松德赞的《文殊师利根本仪轨》中的例证相似。

这些经文、论著、伦理格言集（既有佛教的又有世俗的）的目的是十善、十恶以及行为的因果报应。在汉地，这些文献出现得很早(四——六世纪)，不仅仅出现在佛教中[32]，而且也出现在抄袭了这一切的道教中[33]。在吐蕃，这种内容出现在王诰和我们的写本中，在九世纪和稍后不久又出现在往往是被从汉文译出的文献中。在第二道王诰中引证

的一种“宗教文献”阐述了业力及其果、产生德的善、产生罪孽的恶以及产生了无记（见《翻译名义大集》第4652条）的非前述任何一种内容。这些词在《声明论著》（《丹珠尔》第5833号，第144卷，第83页）中被作了解释。因缘经是由法成自汉文译出的（请参阅石泰安：《吐蕃古代文献汇编》I，第210页）。被运用于世俗人的作法已由往往是让“智慧比丘”宣布的格言集清楚地证明（《吐蕃古代文献汇编》I，第214页）。论述因缘链锁、十善和十恶的经文都是于同一时代出现的。特别是《大乘稻秆经》（《登迦目录》第180条）更为如此(34)。大家在一些教理书中也会发现同样的内容。佛教和道教（汉地与印度的）伦理之结合也出现在吉祥妙音致墀松德赞赞普的信中(35)。

古文献不允许我们进一步深入研究，大家只能猜测和想象。由于大家把松赞干布赞扬为佛教的保护主，所以对一部经文的神奇降临的提及似乎是为了说明或突出这种荣耀。把这种奇迹归于了该赞普或另一位先祖。这种内容在晚期的传说中非常著名。大家知道，据这种传说认为，有一部经文自天而降到拉脱脱日赞普的宫殿之上，这就标志着佛教的开始。它还保留下了我们写本中的第二项重要内容，即王法与佛教伦理的并列。当然，这其中发生了一些变化。但大家可以把它们视为其最早形式已于古文献中出现的那些说法。这其中没有断裂（作为一个例证，可参阅石泰安：《吐蕃古代文献汇编》3，第86页）。晚期的作者们可能了解到了石刻与王诰（巴俄祖拉陈瓦之前的），甚至还可能有其它文献。我们在敦煌发现了这一切，但也有几份存在于吐蕃中部地区的档案中。

这里的问题不是要在有关佛教传入吐蕃的问题上重新按照史学家的观点而恢复事件的真实面目。这里仅仅是涉及到了大家于八世纪末和九世纪初以及在晚期传说中对此的看法、大家所认为的和希望让人相信的内容的想法确定范围。

1.教法与王法

这一内容已由乌瑞（1972年）和山口瑞凤（1979年）作了深入研究。他们两人全都考虑到了晚期著作，除了某些当时尚无法得到以及我增补的著作之外。乌瑞希望从他认为是由于过去作者们的佛教信仰造成的具有不同程度的武断解释和补充的一切内容中得出古代的中心内容。山口瑞凤引证了唐代的汉文史料及某些传说，他突出了在墀松德赞时代包括严厉惩罚的法律之存在，这就意味着佛教（十善）对法律的影响是晚期的一种出于善意的传说（请参阅注[38]）。山口瑞凤也指出，“人间教法的十六净法”并不是起源于松赞干布时代，而是要上溯到吉祥妙音的文字（他共列举出十一种）和涉及到了世俗伦理总则。他强调指出这些规则没有任何特殊的佛教内容。这是确实无误的。但这些汉地的儒教化规则都被纳入到佛经中了，它们于其中与僧俗的佛教“戒律”相联系或混淆了（请参阅石泰安《吐蕃古代文献汇编》I，第195—196和214页；同上，2，注②和③）。

下面就是根据年代顺序而指出的王法和佛教戒律相结合的各种说法。

〔1〕八世纪，敦煌本《吐蕃大事年表》，645年写成了法律。

〔2〕公元800—840年左右，敦煌本《吐蕃赞普世系牒》。松赞干布设“大法或治理吐蕃的艺术”，确立了奖惩以及度

量衡等。在他执政期间，“吐蕃宗教的所有优秀著作”都出现了。这一句话含糊不清。

〔3〕800—820年左右，“自天而降佛法”的写本。当时未能“按照吐蕃方式”编写善法；十诵律、赞普的王法和圣贤们的教义。

〔4〕821—822年，拉萨唐蕃会盟碑（东侧第9行）。墀德松赞及其先祖都“制订了贤明教法”（符合佛教？）。

〔5〕850—1000（？）年间，佛陀密的书信[36]。墀松德赞被称赞为在菩萨世系中作为观世音化身的松赞干布之后裔。这一世系要追溯到墀杰托赞（二十七代神话赞普中的最后一位，又叫托杰托赞，拉托托日的前任）。墀松德赞及其世系（？）征服了吐蕃人，通过王诰而制订了十善法和法律（或者是十善之法。请参阅《莲华生遗教》第67卷，其中提到了该赞普共制订3种法律）。他请来了印度的班智达（大日如来、贝则等），这样就由于“人间教法”和“神仙教法”而使其政权达到了鼎盛。

在经过三个世纪的沉默之后，晚期传说又重复了所有这些内容和说法，同时又在佛教模式和法律之间确立了一种合乎逻辑的关系。

〔6〕公元1167年，《入法门》（《萨迦全集》第2卷，第343页，第2行）。松赞干布“根据十善而制订了法律”。

〔7〕十二世纪（？）《拔协》[37]（第51页，其删节文即相当于巴俄祖拉陈瓦书第7卷，第140页）。在为桑耶寺祝圣和为最早的度僧举行灌顶仪轨之后：“一直到此时为止，墀松德赞颁布王诰并制订了宗教法”。从此之后，那里便既不再挖去男人的眼睛，又不再割掉女人的鼻子，更不再杀死罪

犯了。臣民们服从赞普并崇仰僧侣。赞普称此为“佛教大法”(38)。

〔8〕十二世纪，娘若的《教法史》。在松赞干布时代，大家翻译了多种经文以及“佛教和世俗伦理的教义”。为了阻止大相们的反对，赞普制订了排除十恶的戒法。他就这样制订了十善法。这也是尼婆罗人为了将一名公主许给赞普而要求的一种法律：“与该宗教相吻合的一种宗教的十善纯洁法”。这正是吐蕃圣教的起源。

〔8a〕《莲华生传》，又叫作娘若的《赤铜训》(《掘藏宝库》版本，第43、44和46页）。墀松德赞发现大相们都不虔诚并对佛教怀有嫉妒心情。他们甚至驱逐了他派往印度寻求佛教的人，由此而涉及到了王法。赞普于是便颁布了一道王诰或诏令，明确表示他是保护佛教的赞普。从此之后，他制订了一种教法。据此法规定，大家都应尊崇僧侣、译师和修持禅定三昧者。这条宗教法可以比作一个丝绸结扣。它意味着大家应敬僧。稍后不久，净友拒绝朝拜赞普（这一内容成了汉地四世纪时大量讨论的内容）。

〔9〕约为公元1200年，《蕃地王统记》(萨迦全集》第4卷，第296页，第3行）。佛教开始于松赞干布执政时代。

〔10〕约为公元1200年，《玛呢全集》(德格版，第1卷，第163页)(39)。为了在吐蕃确立佛教，松赞干布“根据十善的经文而制订了一种法律”，因为过去的十二个小邦之王曾制订过恶法（杀生等）。第二种说法是他们有一种王法，即恶法，接着是列举十恶的名表。当时确实需要一种教法，与佛教的原则相吻合。其中的极刑已被交纳血债钱所取代等(40)。此外，赞普又一次以“风俗的十六条纯洁规则”为基础颁布

了王法(41)。

〔11〕约为1200年左右，《遗诏集》。为了排除十恶，松赞干布制订了十善法。稍后不久，赞普又解释说他制订了强大的法律，因为舍此便不能使吐蕃人受皈依。他们不可能“攀上救度之梯”，这里是暗示龙树的格言。他以其王权的力量降服了他们，这里无疑是暗示王法。

〔12〕公元1283年。内乌班智达。古文献中说，在经过二十七代赞普之后仍未得到王法。松赞干布制订了一种符合十善的王法并开始创造佛教之法。他以佛教的十善之法为楷模而制订了这种王法（对于杀生，要用血债钱来偿还）。他们翻译了许多经文和如意宝陀罗尼经等。

〔13〕1321年。布顿教法史。松赞干布制订了一种符合十善的王法（乌瑞文第53页）。但布顿在其它地方又作为基本规则而提出“教法”是以“王法”为基础而出现的。这样一来，佛教就在拉脱脱日时代出现了。继五代人之后，松赞干布又使用了它；再经过另外五代人便是墀松德赞（见罗开什·阐德拉书第2卷，第135页）。

〔14〕1373年，《西藏王统世系明鉴》第10卷（乌瑞文第54—55页）。赞普以十善法为基础而制订了王法。

这一系列书名表就足够了。大家已经看到了“自天而降法”的写本之重要意义。其中包括晚期著作中的所有内容并且还是这些内容的第一种已知文本。它可以使人徘徊于墀松德赞和松赞干布之间，因为它使他们在引入佛教的光辉业绩中结合起来了。它赞扬了人民的美德。这些美德与“人间教法”的准则相类似，而后者又是“神仙教法”（佛教）的基础。它对于当时未能实现一方面是十善和戒律与另一方面是

"王法"之结合而感到遗憾。

当时不可能知道这类结合是否真正存在，也不知道执行佛教戒律是否能够影响法律。一名热忱的和受僧侣们的影响主宰的赞普曾以多种方式极力促进佛教（因而也促进了僧侣集团），这样一名赞普当然应该考虑保护僧侣们的法律并于同时传入符合佛教的条文。但这一问题于此与我们无关。

2.《自天而降的经文》

既然大家刚才看到的内容同时出现在我们的写本和晚期传说中，那么大家就可以认为其第一句话（它应该与下文具有某种关系）同样也是传说中很著名的一种神话的说法。佛教（完全如同在一道王诰中一样作dbu bř nēs）被以一种或数种在拉脱脱日赞普时代自天而降的经文为标志。下面就是一幅如同在前表中一样编号的各种说法统计表。

〔3〕800—820年左右，印度事务部307·5号斯坦因敦煌藏文写本。《自天而降的经文》，1卷。

〔6〕1167年，《入法门》。佛陀和菩萨设法自天而降了：@一小卷金字经文，《诸佛菩萨名称经》(42)。赞普梦见在第七世时的松赞干布将会制订一种以十善为基础的王法。

〔8〕十二世纪，娘若的《教法史》（写本A第243页；梅斯扎哈尔书，第173页）和《三法王传记》。这就是佛教的开始。一个经箧自天而降。其中装有一部盖有印章的金字经文。赞普不知道这是佛教教法还是苯教教法。他受到了一次梦的启发，对这种教法实施一种合适的仪轨。作者发现，拉脱脱日的时间已由《开示无垢天女光预言经》所证实。据此经文记载，赭面人（吐蕃人）中的圣教之开始发生于佛陀涅槃之后的2500—2800年。它补充说还存在有其它说法。据一部或

数部藏文著作《蕃地经典》记载，这一事件出现在墀色赞普时代，再接着就是制订法律的松赞干布了。

〔9〕约为公元1200年，《玛尼全集》第1卷，第161页。佛教的起源。观世音使一个小宝箧出现，宝箧藏有：①一部金字小部经典。②一颗小印章。③一部用熔化的琉璃写成的藏文金字经文《宝箧经》。④《诸佛菩萨名称经》。⑤《十二因缘经》及其陀罗尼。⑥《十善经》。大家宣布说其意义将在五代人时于松赞干布时代才会被人理解（第二部分中的行文相同）。

〔11〕约为1200年左右，《遗诏集》。作为该宗教的开始而播下了白色宗教的种子。这里是指阿育王法在有关被称为李恰的印度国王的一个故事(43)。当时共传来四种经文：①《宝箧经》。②《十善经》。③《诸佛菩萨名称经》。④一颗印。它们与松赞干布的联系出现于第408页。由于该赞普很贤明，所以他才制订了法律。

〔12〕1283年，内乌班智达。佛教于拉脱脱日时代开始。当他夺取权力时，托噶尔的李则色和译师罗森错请来了班智达学者列琼。他们共同向赞普施教，但徒劳无益，因为当时尚没有文字。他们于是便用金字（在一卷黄纸上）写下了《宝箧经》中的六字真言。他们于其上面盖下了印章并告诉赞普要崇仰之。由于他们认为自己在吐蕃的存在是无益的，于是便前往汉地(44)。作者认为自天而降的传说就如同是崇拜天赞普们的一种错误。接着便是松赞干布及其法律的故事。正是他开创了圣教，请来了尼婆罗和汉地的学者，派遣吞米及其他人赴印度以创造一种文字。在他们之中有一名叫作李琼的人，内乌班智达把他考证成了拉脱脱日（他获得了能长寿

的能力）时代的列琼(45)。

〔13〕1321年，布顿的《善逝教法史》第137—138页，奥贝米莱译文第183页）。有一宝箧自天而降，其中装有：①《宝箧经》。②《诸佛菩萨名称经》。③一种金神龛。这就是佛教的开始。一场梦向赞普预言大家将会在第五代人墀德松赞时代理解其意义。

〔14〕1373年，《西藏王统世系明鉴》。这是佛教的开始。据一种佛陀的授记认为，佛教将会在吐蕃发展起来。作为一种有影响的预兆，自天而降了以下诸物：①六字真言。②《诸佛菩萨名称经》。③一座微型金窣堵波。④一个如意宝的瑟瑟碗。⑤一颗印。大家将会在五代人间于松赞干布时代理解其意义。

〔15〕1476—1478年，《青史》（罗列赫译文第38页）。自天而降的有《如意宝陀罗尼》和《诸佛菩萨名称经》等。

〔16〕十五世纪的下半叶，《说库如意宝》。自天而降的物品分别有：①一座水晶塔。②《诸佛菩萨名称经》。③《宝箧经》。④白玛噶宝（白莲花）的经文等。接着是直到松赞干布的五世纪和直到墀松德赞的另外五世。这些赞普就是“三名保护主”（包括观世音和文殊师利）。这种记述在第315—316页又作了重复，自天而降的物品有：①一个宝箧。②一座盖有八颗王诰之印的水晶塔。③《宝箧经》。④《诸佛菩萨名称经》。⑤《十善经》。⑥《业分别经》。这其中有一种重要补充。就在同时，大瑜伽的经书如同雨点一般地降在了托合尔恰氏国王的屋顶上。我们于下文再来论述这一问题。三世之后，到了松赞干布时代，大家又翻译了一些陀罗尼（第一种就是《具誓法陀罗尼经》）和多种经文。

〔17〕1545—1565年，巴俄祖拉陈瓦的《贤者喜宴》（第7卷，第9页）。拉脱脱日是普贤（还有人说是金刚大力或地藏）菩萨的化身。在自天而降的物品中，我仅仅提到如意宝钵（这是十一头观音的一个如意宝陀罗尼钵）和上面刻有六字真言的一颗印。接着是在有关阿育王后裔恰氏国王的问题上引证了《遗留集》（如同第11条一样）。作者又补充了另外两种传说。据某些人认为，第一年降下了两种用黄金和被熔化的琉璃墨写成的纸经卷，接着是法印。据某些《秘密法统》(46)认为，寂护是为了吐蕃的利益才诞生的。他思忖事先指定的赞普是否就是墀松德赞。所以他向吐蕃赞普送去了两卷经文。该赞普很聪明。为了皈依"爱天"的苯教大臣，他声称这些经书是自天而降的。

这两种统计表说明，自天而降的经书的内容与王法的文献有关，这些王法又与佛教的十善之戒律有关。第一种事件的明显特点如同是第二种事件的具有影响的预兆和一种征兆。这种虚构与在石刻中出现的佛教赞普们那种将其信仰及社会制度追溯到其先祖们的意愿是相吻合的。大家已经看到这种做法是怎样被以五代（有时是七代）赞普为一组的一种世系分解法而使用的(47)。从墀松德赞起向上追溯，便可以到达松赞干布，然后到达拉脱脱日。大家还将会发现这后者被正确地保留在汉文史料的吐蕃赞普名表中了。继第一代先祖鹘提猝勃野（此名后来变成了赞普氏族或世系的名称了）之后，又提到了第二位（我无法考证他）。然后是拉脱脱日，经过五世之后便是松赞干布(48)。有关佛教传播假设史的这些思考允许或造成了从一代赞普到另一代的动机之变迁："教法"有时被归于松赞干布，有时又被归于墀松德赞。拉脱脱

日被与恰氏国王联系起来了，而恰氏国王又与阿 育 王 有 联系。据《拔协》认为，青年赞普墀松德赞首先想讲汉地的佛教，这就是十善宗教。赞普当时从汉地得到三部经文：《十善经》、《金刚般若婆罗蜜多经》和《佛说稻秆经》。其中的两种既成为"自天而降的法"的写本，又成为信仰和自天而降经书的特征(49)。

我们尚有待于分析自天而降经文的晚期文本。大家可把作为佛教象征的圣物排除在外。《宝箧经》是由于松赞干布被认为是观世音化身的事实才被接受的。该经文就是奉献给观音菩萨的，并提了其六字真言和适应于某一种形式的如意宝陀罗尼。但该经文与相同的法律之统计表没有 任 何 关 系。《十善经》确实出现于其中了（与《十二因缘经》同时列举的第10号以及第11号）(50)。由于其简短之特征，它也适用于我们的写本。但自天而降的经文则在名表中出现得最多（尤其是在最古老的第6条中，它是独自存在的），这 就 是《诸佛菩萨名称经》，该经文之所以称为"小"，那是由于它很短。它也涉及到了善和恶。

该经文被收入《甘珠尔》（北京第933号）中并以 许 多份出现于敦煌写本中(51)，但它并未被录于《登迦目录》中。北京版本没有题跋，但德格版本（第267号）则指出 它 是在拉脱脱日执政时代自天而降的(52)。它不存在汉文 版 本。相反，同一名称的另一部被称为"大"的经文（S·207和2507，《大通方广忏悔灭罪庄严成佛经》）存在于敦煌 写 本 以 及《登迦目录》第149和258号，自汉文译出的大乘经文）中则以汉文和藏文版本出现。其藏译文已被收入《甘珠尔》（北京第930号），汉译文已被收入《大正藏》第85卷，第 2871

号）中了。正如其名称指出的那样，它是为了以忏悔而灭罪的[53]。该经文很长又很混乱，它与我们本文无关，但其中的某些内容则可以说明我们写本中的某些主题。其中广泛地指出了大乘的优越性（《大正藏》版本第1340—1341号）。释迦牟尼佛于其前世中遵守戒律并崇拜过许多佛。尽管如此，他们并没有向他传授他将会成佛的授记。这是由于他们属于小乘。由于这一事实，佛陀从未听到过《大通方广经》）。他仅仅是从燃灯佛处听到了这种大乘经，从而得以诵读之并获得授记。

《小通方广经》确实很短。它由召请所有时代和所有方向的佛、菩萨和经文而开始（见《甘珠尔》第84页，第1—5行）。其后提到了发愿和供物、可以使罪孽者（十不善者）灭罪并获得功德的忏悔、产生菩提心和最终成佛的誓愿。

这类经文中的一种是否就是我们写本中的《自天而降的法》呢？《宝箧经》（《甘珠尔》第784号，译于九世纪初叶）还在《登迦目录》中提及了（第114号)。由于它很长，所以这里不可能是指它。简短的《小通方广经》也未出现在目录中。唯有《十善经》才既短小又出现在目录中，同时又在敦煌写本中有代表（请参阅注[32]）。在晚期的传说中，它是唯一可以符合逻辑地与法律名表相联系者，这种联系也出现在我们的写本中。大家于其中对于这些王法和十善法都同时令人感到遗憾。正是这部经文最为适合《自天而降的法》之标题。但这仅仅是一种可能性。在我们的写本中，也可能是指完全不同的另一种经文。由于其中一开始就赞扬了般若波罗蜜多“母”，所以大家可以联想到该经文的一种简短文本或诸如存在于一卷敦煌写本的一批文献中那样的“真谛简论

一卷”。现在已不可能在缺乏其它同时代文献的情况下复原历史了。大家所能说的一切（但这就已经是一种确认了）就是晚期传说具有一种古代的雏形；或者是晚期的说法可以被认为是某些古文献的一种并非荒谬和武断而应是符合逻辑和有理可据的发展，无论这些古文献是否与我们的这卷晚期作者们得以知道的写本相似。

另外一种可能性也要考虑。自天而降经书的内容不仅仅与大家刚才讲到的经文有关，它也形成了第一种出现的续部经文。这种内容已经广为人知了（噶尔美1981年文）。《说库如意宝》（上述统计表中的第16条）的作者明确地将于拉脱脱日统治时代传入的经文与如同雨点一般降落在恰氏国王王宫上的大乘经书相联系起来了。《遗诏集》(上表第11条)则将这两种事件以及恰氏王和拉脱脱日赞普联系起来了（请参阅注㉖)。桑木丹·噶尔美提供了这一可以断代为十二——十四世纪传说的多种说法(54)。有一种说法已经出现在对《般若波罗蜜多法门经》的一种疏注文中，布顿认为该经文应断代为八世纪（《丹珠尔》第3471号，第77卷，第44页；噶尔美文，第199页）。但雨降经书的原因则未于其中出现。

这种有关经书自天而降落到一座无愧接受这一切的王宫脊顶的说法是否与我们的写本有关呢？这是不大可能的，因为这阵经书雨中包括续部的“十八种经文”，唯有奇迹的形式才值得引人注意。金刚乘在我们的文献中也出现在不同教义中。

自天而降续部经文的晚期传说的另一种动机可以被视为如同在古文献中就已经孕育了。在晚期的传说中，经书一般都是写于黄金上并用熔化琉璃所写，这一切无论对于传统经文

还是对于续部经文都一概正确。有时情况恰恰相反：琉璃叶和文字（《说摩如意宝》），或者是蓝纸（石青纸）和金字（《大通方广经》）。经书往往是盛在一个宝石箧子中（对于续部经文，请参阅注[46]）。对于掘藏、奥义和珍贵的经文（尤其是对于道教），这种原因广为流传。但值得费心指出，它也形成了吐蕃王诰的特征。第一道王诰用金字写于蓝纸上，它被置于一个金箧中。第三道王诰也如此，但其箧为天青石的（黎吉生1985年书，第105页注①）。在工布石刻中，赞普的盟誓王诰也被置于一个天青石箧内了（同上引书，第69页）。在藏博碑（墀松德赞碑，见上引黎吉生书第105页）中，情况也如此。在第二道王诰中提及的有关佛教起始的年表也是用天青石字写成并被置于金箧中。大家知道，在深蓝色纸上用黄金或银墨写经文和其它圣书的习惯一直维持到当代[55]。

总　结

在吐蕃佛教起始的问题上，自十一或十二世纪以来的晚期传说部分地要追溯到公元800年左右。大家无法把它与由于虔诚佛教徒们的热忱而编制了武断目录的古文献对立起来。其中肯定有虚构，但它已经成了佛教徒赞普和亲佛教派别的事了。大家在某些石刻和王诰的著作中也发现了它。第一种甚至还提到了一部“编年史”的作者——勃兰地的戒铠，他肯定是一名吐蕃佛教徒。《自天而降的法》之写本无疑是由于过分残损而无法使人准确地确定其特征，但大家可以说它由于下述特征而与众不同。

一方面，它酷似墀松德赞及其善知识友寂护的著作。大家讨论了借助于巧妙地诵读论和经而了解佛教及其经文的不

同面貌。另一方面，它强调了一名佛教赞普的善政内容，他可以为其民造福并确保世俗人的善俗。这类赞普中的第一位就是松赞干布。

其中所使用的语言（祖拉以及诸如古代圣贤教义的某些参考资料都含糊不清。它们可以既适用于佛教及贤明赞普松赞干布，又适用于土著传说，大家在将之追溯到第一位神话先祖鹘提悉勃野时很愿意参照这一切。大家以这种方式至少可以部分地满足仇视佛教的保守派，但大家却都抱怨仇视佛教的法律。

最后，我们的写本以其标题而引入了一种神话因素、一种奇迹，很可能涉及到了某种佛教出现的开始阶段。广泛发展了这一内容的晚期传说当然不能用于复原写本所暗示的传说，但它可以使人认为大家也可能希望将一种被认为是主要佛经的出现归于一位神话先祖，基本就如同在石刻中一样。

注释

〔1〕 哈干（1924年）将该写本断代为十世纪，因为其中有赞普名表。但大家于其中却始终都不能清楚地区别子与弟，在晚期编年史的世系中呈现了巨大的混乱。

〔2〕 黎吉生1985年文，第27和72页。有关一种变化的例证，请参阅石泰安1981年文，第234页注⑬。

〔3〕 在一般情况下，如意宝之所依共有三种（身、语、意）。前两种指供像与经书，黎吉生仅仅注意到了“寺庙”（1985年文，第75页）。这一术语也出现在桑耶寺石刻中（同上引文，第29页）。

〔4〕 因此，大家对于一些可疑世系的赞普们保持沉默。

〔5〕 汉文本将此断代为850年左右（石泰安《吐蕃古代文献汇编》Ⅰ，第217页）。为了避免混乱，我保留了“授记”的标题，这是《丹珠尔》第一篇经文的标题（托玛斯1935年书，第3A），其后面继有“编年史”（上引托玛斯3B，埃默瑞克1967年文中未提及“授记”）。这一混乱出自“编年史”一词并未在目录中单独记算。我的札记（《吐蕃古代史文献汇编》Ⅰ，第217页）需要作出具体解释。现存在有多种“授记”。这就是：①北京版《丹珠尔》第5699号；②印度事务部图书馆第597号写本（但其标题作《于阗授记》；③同一特藏第598号（据目录来看，它与前者相同）；④同一特藏60102号敦煌藏文写本；⑤P.2139（《大正藏》第51卷，第2090号）。相反，Pt.960号写本基本上相当于该编年史（埃默瑞克译文第78—91页，托玛斯译文第305—323页）。

〔6〕 在《拔协》一书的开头处（石泰安本），作者提到三名“祖——孙”赞普，他们降服了吃肉的赭面人（这句话在1980年的北京版本中付阙如）。在扎巴坚参《蕃地王统记》（1200年左右，见《萨迦全集》第4卷，第295—296页）一书里出现的传说中，这就是三名菩萨：观世音——松赞干布、文殊师利——墀松德赞、金刚大力——墀祖德赞（热巴津）。但在《拔协》中，最后两者应为墀德祖赞和墀松德赞。墀德祖赞说阅读其祖（或其祖父）松赞干布的遗诏（《遗诏集》），其中就包括有关佛陀圣教将会在他那些其名字中带有“墀”和“德”的儿孙们时代于吐蕃出现。该赞普认为“德”就是他本人（在巴俄祖拉陈瓦书第7卷，第

70—71页中也如此)。稍后不久(巴俄祖拉陈瓦书第74页),年轻的墀氏从汉地接受了一种启示,其中认为佛陀的授记宣布说在500年的最后一个时代(佛教的衰败),圣教将在赭面人地区出现。最后,于此应牢记《拔协》中的第三种内容(巴俄祖拉陈瓦书第78页)。当墀松德赞成年时,他参照"其父的著作"(但巴俄祖拉陈瓦写作"其父和祖父或先祖的著作",稍后不远又写作"父亲的经书"和"祖父或先祖的圣教")。大家确实于其中发现了《老子经》,但这并不排除指一种档案或论述。为了采纳一种外来宗教作为努力的某部编年史(石泰安《吐蕃古代文献汇编》3,第117页)。这种宗教是佛教,但并不完全是印度佛教,而且也有汉地(赞普从那里获得其经书)佛教。当第二道王诰介绍了由先祖们实施的禁令时,它解释说其借口是该宗教不适宜把珞巴之神与宗教请入吐蕃。这里确实是指佛教,但这并不是像大家所想象的那样是指尼婆罗或印度的佛教,而更应该是指"胡人"的佛教,很可能是指敦煌地区的汉人。

〔7〕 桑木丹·噶尔美(其书第208页)译作:"在俄松及其后裔时代,即神子和法的形成之时代"。他认为原文中的第二个ma—Čad为yan—Čad之误。但这里不可能是指俄松的后裔。其中的两个man Čad可能应改为"以前"。那么就应该译作:"直到儿子和孙子们的时代,即达摩或俄松赞普或国王的时代"。对于这两位赞普,大家在敦煌写本中(Pt·131—134和230)还可以发现一些佛教愿文(具有密教的仪轨和献祭)。佛教的衰败正是在这些写本时代之后而开始的。达摩是墀祖德赞(被弑杀)的儿子,俄松为其孙子。尽管用字顺序有异,"dbon—sra"一句确实是指儿子

和孙子或后裔（见黎吉生1985年文第79页；乌埃巴⋯1978年文以及本文注〔36〕）。

〔8〕 巴俄祖拉陈瓦书第7卷，第128页。这句话写得很蹩脚，或者是讹传。图齐（1950年书，第51页）译作《一切法大圆满观菩提心经》。但由于石刻的模式，žib—tu一词应意为“详细的”。大家于此区别出了有关佛教起源及其经文（或其它文献，见石泰安：《吐蕃古代文献汇编》Ⅰ，第176—178页）的记载。同样的措词也被用于第一道王诰（第108页）中，它于其中确实是指三藏；在第二道王诰（第108页）中继对佛教基础教理的全面论述之后紧接着便提出了这样的看法：“一种可靠的阐述详细地记载于经文或其它佛教文献中”。

〔9〕 黎吉生惊奇地发现，这一残卷仅有二十六偈，而一卷经文就应有三百偈。这种规则不太严格。请参阅《登迦目录》第8、12和15条。有一个类似的标题（但令人遗憾的是没有行文）写于Pt·33号写本的背面：《宏扬佛法经卷一》。

“自天而降”一词在当时追述了一种奇迹、一种出乎意料的幻觉之思想。龙树在致其朋友的一封信（《为禅陀伽王说法要偈》，载《丹珠尔》第5682号，第129卷，第236页）中指出，五蕴不会自动诞生，也不会出自于时间等（’dod-rg-yal，在梵文中叫作yādṛcchika，见《翻译名义大集》第2209条；在汉文中叫作“自然”，见《大正藏》第1074号，第32卷，第752页）。其疏注文于九世纪初叶翻译（《丹珠尔》第569号，第129卷，第261页），其中用“自天而降”解释了该词。

〔10〕《登迦目录》第723号共分为7卷（参阅石泰安1980年文）。据巴俄祖拉陈瓦认为(其书第7卷，第124页)，现存在该论著的一种仅有一卷的简本。其中并未指出其引文，我已经找到了一段引文。黎吉生先生非常善意地向我通报了一篇疏注文的第16—18行，这是格西白马策仁过去向他提供的。在1985年11月19日的一封信中，埃梅非常友好地向我解释了该疏注文并向我通报了由格西发现的一种引文。我于此向这三位学者表示感谢。

〔11〕北京版《丹珠尔》第5820号，第144卷，第2页（《吐蕃古代文献汇编》3注㉓）。其梵文原形似乎并不为人所知。

〔12〕我们写本中的一种不正确的写法使黎吉生感到束手无措，其译文由此而变得难以成立了（第221页）。'Jem一词于此是由抄写者强加于人的，因为它与下面一个句子相似：他们具有廉耻心、谨慎和谦虚。有关“人间教法”的问题，请参阅《古代吐蕃文献汇编》3注㉓）。用通向救度的梯子作比喻的作法出现在印度事务部图书馆第679号写本中。“戒通向分别的道路，由于它是可靠的善之源”。

〔13〕请参阅《吐蕃古代文献汇编》3第95页、注㉜和㉞；821—822年的唐蕃会盟碑西侧第52行；吐蕃赞普世系牒（巴科书第118页）。赞普是人主人间的天神。

〔14〕这里是指四谛还是指二谛呢？请参阅《吐蕃古代文献汇编》3，第99页；我于其中可能错误地译作“十善真宗”。

〔15〕请参阅墀松德赞的第二道王诰中对佛教的简单阐述。在讲到了十善、十不善（罪恶）和非二者之中的任何一

种之后，其中又解释了功德和智慧的十得是什么。这就是："除了十善和四谛之外，还有十二因缘……"（图齐1950年书，第49页）。这种论述包括与贝旺（吉祥妙音）致同一位赞普的信中相同的内容（请参阅注〔35〕）。

〔16〕 据麦克唐纳夫人认为（1971年书），这一术语系指巫教，即非佛教。在第二道王诰中说，赞普成年时便决定重新传播佛教，某些人对此表现出了恐惧。有人声称佛教不是"吐蕃的古宗教"，佛教仪轨与本命神的仪轨不相吻合，没有任何好的因素。图齐和黎吉生读作ma—legs而不是ma—lags，麦克唐纳夫人已改正这一错误（1971年文，第308页）。无论如何，"古宗教"于此是指巫教。这种宗教当然持续存在并于佛教赞普们统治时代继续起同样的作用。在第一道王诰中，赞普的守护神是作为赞普盟誓的证明者而与佛教的小神同时提及的。它们也出现在工布石刻中（麦克唐纳1971年文，第355页）。

〔17〕 Čhos—Khrim一词被麦克唐纳夫人翻译得不太恰当（"民法"，请参阅《吐蕃古代文献汇编》3注㉙）。在某些背景下（见下文不远处），它具有两种意义：保护僧侣的法律和符合佛教教理的法律。在印度文辞书中（见《古代吐蕃文献汇编》I），它被正式采纳（《翻译名义大集》第7095号），其中认为该词是"法——论"的译文。在印度教中，这都是一些有关法律、习俗和伦理的名词（惩罚、功德等，见勒努和费利奥扎1974年书，第431—439页）。在"汉文辞汇"中，该词有时取代chul—khrims（印度辞汇作"戒"，即律部经文的戒）。这一方面是由于该词有时可以简化为Khrims（五戒和八戒，印度事务部图书馆第43号写

本；《梵网经》和将经与律译作davma和Khrims；《大正藏》本第1008页，《丹珠尔》本第173页；北京本《丹珠尔》第922号，第36卷，第171—173页）中的情况。大家有时不是讲"法和律"，而是讲"法律"。"七佛法戒"（《大正藏》本第1009页）就是这样翻译的（《甘珠尔》本第174—175页）。大家知道该经文论述了世俗人的戒、善、恶、伦理行为（孝道等）以及律中的忏悔行为。有关"王法"的问题，它在我们的写本中与律和十善有关，大家可以比较《两兄弟对话》（Pt·1283·I第47和94行；Pt·211B，第5—6行）中的一段文字，其中提到了法——戒或"国王的戒法"等问题。大家应研究有关违背或遵守这条法律的问题。用词的含糊使译文也令人琢磨不定了。

〔18〕 在土著内容和我们写本的作者都应该知道的某些佛教观念之间存在有相似性。娘若（见注〔23〕和）〔29〕引证了《悲华经》卷4（《甘珠尔》第780号，第29卷，第228—229页；《大正藏》第157号，第3卷，第200—201页）。继迦叶佛之后，第四位儒童是无垢在时代变坏时出现了。一切都恶化了，再无善行了，生命缩短到十岁。这就是"兵器的中劫"。他是天神的后裔和一切众生的守护神，使善行出现。一切众生都具有十善。他获得了自己要成为弥勒佛的授记。该经文是于800年左右翻译的（《登迦目录》第101条）。有关"自神界而下"一词，大家可以比较那些王诰。如同他们的先祖鹘提窣勃野一样，赞普们都是自天神界下凡以入主人间者或是作为人类的保护神者（谐拉康碑第2残片，上引岱噶愿文）。大家有时也称之为"天神"（谐拉康碑西侧第1行，吐蕃赞普世系牒第8页）。我已提醒大家注意（1981年

文，第233页），“天神”一词可能为“下界天神”的缩写词。这也是王尧先生的观点（1980年书，第201页）。有关自天域而降临的佛陀，“降临”一词也被译成藏文babs—pa（《翻译名义大集》第4103条）或glegs—pa（同上引书，第6347条）。

〔19〕《甘珠尔》第775条（无译者的名字），第29卷，第74页；铃木1968年文，第233—2364页，第165—166页。白马策仁和埃梅先生也向我指出在该经文中还有同类的其它句子，其全部上下文都应给予高度注意。在本章中，强调指出了唯一可行的教理是大乘，同时还指出了印度教大师和理论家们的错误以及错误观点（如二元论，同上引书，第699和723条；有和无，第546条）。大家还记得，在其批判性著作（《正量论》，请参阅石泰安1980年文），墀松德赞也以同样的方式行事。在我们已引证的《入楞伽经》的段落中，也描述了应该传法的瑜伽行者们的正确观点（第792—793条）。他将转生为天神、神、具有神相的君主或转轮世王（第783号，第84页）。我们写本中的吐蕃赞普的情况也如此。

〔20〕glo-bur（偶然）一词系指三类国王之一（《大臣遗教》第2卷，第225—226页；《如意宝树史》，达斯本第1卷，第165页）。这就是：①被“选中”的国王，也就是四大洲或四大地区的国王；②具有一种世系的国王，如出自大平等王的萨迦派国王；③偶然国王，即吐蕃二十五代赞普之前的赞普（麦克唐纳1971年文，第313页）。但我不知道曾对佛陀作过这样的分类。

〔21〕白马策仁就是这样理解的。他又补充说：“论的

作者们”大量出现了。他将文中的gžuṅ字理解作“论”并认为这都是诸如龙树那样的大哲学家们的论著等。我认为他对raṅ—bžugs（自身、本质）的解释是正确的，但它更应该是指许多佛陀。大家经常读到佛陀是为了救度众生才出现，但又并不因此而离开“不动法界”。请参阅《优婆离所问经》（《甘珠尔》第760（24）号，第24卷，第48页；相当于《大正藏》第1348和1349号，第515页）。在由娘若引证的《究竟一乘宝性论》中的情况也相同。

〔22〕“经典”（gžuṅ）一词泛指任何一种经文，甚至是那些续部和外道经典（《翻译名义大集》第4224、4585、1438和4404条）。律部共包括七部著作，其中最后两部叫作《喇嘛律》和《佛律》。

〔23〕这里的“世系”一词肯定是指过去七佛，其中每一尊佛都宣布一种佛教伦理偈。它们都很著名并经常被引证（望月信亨辞典第1916页）。大家会在律部经文中发现这一切，尤其是在《别解脱经》中（《大正藏》第1545号，第24卷，第507号；《甘珠尔》第1031号，第42卷，第149页）。该译文是于九世纪初叶根据赞普的诏令译制的。其梵文本与藏文本不相吻合（大谷1930年书，第3卷，第407页注释）。其藏文本存在于敦煌写本中（印度事务部第5—19号）。其疏注文（《甘珠尔》第5605号，译于九世纪初叶；《登迦目录》第500号）叫作《所取镜释》（但其中没有提到“智慧语”，我的这条资料应归于桑木丹·噶尔美）。汉文律中的这些偈句不同形式表已由土桥秀高编制（1963年文，第143—145页）。他刊布了一卷敦煌汉文写本（S·102），其中的偈句都列于《法王经》的一段节录之后。

〔24〕 我应感谢埃梅先生，他非常善意地向我解释了白马策仁的思想。Sa可能是指世界，因为大家用Sa-yi Skyoṅ-ba指统治世界的国王。'On可能是'on-Pa，意为“聋子”，正如谚语所讲的那样：“瞎子和聋子可能会以多种方式误解”。所以，gžun re-re应指错误观点。白马策仁也联想到了有关字面意义与真实意义的辩论。事实上，在墀德松赞有关辞汇的王诰中，批评了那些不坚持续部经典意图的人，而是咬文嚼字地理解它们并由于这一事实而具有了一种错误行为（西蒙松1959年书，第260页）。我们将会提到墀松德赞写了一部有关佛陀的语和相的书（《登迦目录》，由巴俄祖拉陈瓦书，第7卷，第124页引证；在拉露目录第724号中印错了）。

〔25〕 大家会在所引《入楞伽经》的一卷中发现一些例证。第839号的一个例证：葱味、一名孕妇的胎脏、盐的咸味等……，难道每个人不是都象种子一样发展吗？《大法鼓经》（译于800年，《甘珠尔》第888号，《大正藏》第270号）系由赞扬金鼓声对于排除谬误的有效性。现存在有该经文的多种敦煌写本。在其中的一卷敦煌写本（Pt·66）中，提到了“通过神圣的《金光明经》的这种鼓声，法的种子是无法播下的，法也是不可能产生的”。在另一卷敦煌写本中（Pt·972）中，有一个佛教伦理格言集，大家还三次发现用种子作比喻的情况：①实行善德，这就如同在田中播种，然后再收获果实（第21—23行）；②“例如，果从种子出”（第63—64行）；③十善都很困难，但这是种子使产生了伸或人（第112—113页，噶尔美1983年文）。

〔26〕在为吐蕃赞普的祝愿中，大家在汉文中(S·2146；

《大正藏》第85卷，第130页）可以读到："夫法王应现，感报大千。法教兴崇，弘道是务。况宣传戒藏，每月工时精守不逾，福资家国"。在有利于吐蕃赞普的岱噶愿文中，对于违犯法和律感到非常遗憾。

〔27〕请参阅《登迦目录》第20条（有关七佛之事）。还可以参阅Pt·498，其陀罗尼；Pt·78、210（八佛）、216（十二佛）。药师七佛（第147和148号）可以灭罪并与十善修持有关（藏文本作了800年左右，见《甘珠尔》第13和136号；贝则的论著，见《甘珠尔》第5844条，第144卷，第129页）。过去七佛都具有真言和魔法，这就是戴密微所说的《密典》（《法宝义林》第196页）。

〔28〕土桥秀高1963年书，第108—109页，该文也可能被不空金刚翻译。它在写本中叫作《蕃译密法界》（先写作"界"，后作"戒"）。其标题酷似《大正藏》第878和1789号，不空金刚译）。

〔29〕一卷敦煌汉文写本将弥勒的禅定与一道王诰联系起来了，该王诰使这种修持法必须服从为现今的圣神赞普墀德祖赞（无疑是抄写者对墀祖德赞之误，见石泰安1981年文第251页）祝福。由于这种"观"以及与地上的弥勒和授记的关系，见戴密微1954年书，第372和第380页以下。

〔30〕有关弥勒的研究很多。如佩利1911年文，第444—449页；戴密微1920年文第162—164页以及1954年书；拉摩特1958年文第775、779和782页。数种弥勒经都于九世纪初叶译作藏文（《登迦目录》第47、65—66、265和469条；《甘珠尔》第1011、760·23和760·42条）。

〔31〕请参阅福尔特1976年书，第252—270页；徐理和

1982年文；本文注〔19〕。

〔32〕《大正藏》第125号：在弥勒降临时，大家修持的十善和五戒（普鲁祖斯基1923年书，第206—207和178页）；《大正藏》第1485号，第24卷，第1017页（十善和戒）；同上，第1019页（十恶）；第411号：《大乘大集地藏十轮经》。该经文于800年左右无疑根据汉文本而由和尚扎莫译作藏文，后又由禅师南巴米托巴校勘（《甘珠尔》第905号，第6卷，有关十善）。在Pt·977号写本（第11页）中，修持十善之利和出自罪人的恶都在古体风格写作的诗中提及。这其中就有《十善经》（Pt·968和印度事务部第606、Pt·970—974；印度事务部第606。《登迦目录》第266号）、《受十善经》（S.5175·2和S.2565·2，即《大正藏》第1486号）。822年，一卷十善经文盖有印文："大蕃国赞普印信，传流诸州，流行读诵"。它属于一种简单的教理文（P.2298、S.3966、S.553，上山大峻，1985年文）。现存在有该经文的一卷敦煌藏文写本（上山大峻1985年文注⑤和1982年文注⑰）。

〔33〕《道德经》的第二部分（于709年抄于敦煌）作为附录包括《十戒经》的经文并附有一名道教大师的提献（P.2347、2350，另外两种写本的时间分别被断代为751和757年，这就是S.6454和P.3770）。这是一卷带有佛教辞汇的道教经文（《道藏》第459号）。其中于《十戒经》中又增加了"十四持身"，基本就如同"人间教法"再加上十善（吉冈义丰1967年书）。在《老子化胡经》中，罽宾国王不需要变成僧，他只要接受《十戒经》和《十善经》就足够了（吉冈义丰1959年文，第107页）。

〔34〕 P.972年号写本带有一个相似的标题（《佛亲说宝树》，见噶尔美1983年文）。对于敦煌写本中的《大乘稻秆经》和《十二因缘经》，请参阅上山大峻1984年文第57和77—78页中对于它们与《拔协》的关系之论述。

〔35〕 请参阅石泰安《吐蕃古代文献汇编》3注㉓；图齐1956年文，第142—143页；《丹珠尔》第5842号，第144号，第123页。可以参阅大家于经文中发现的十善、十戒名表、十善果、十六种人间教法（崇三宝与僧伽、正直、敬父母等）。由此便可以被获许转生为神或人。于此之中还应补充要求赞普应制订法律以保护佛教和应严惩违法者的建议。赞普也应让圣贤任公职并让勇士去作战、让诚实的老人进入政府等。这些建议酷似在敦煌本吐蕃赞普世系牒中被归于松赞干布的贤明教法之措施。相反，在佛陀密的信（无疑是伪造的）中，十戒与法律、神仙教法与人间教法的结合则被归于墀松德赞（请参阅注〔36〕）。

〔36〕 佛陀密致墀松德赞的信(《丹珠尔》第5693号，第129卷，第28页；石泰安1981年文，(注〔64〕)。它无疑是较晚的，因为其中提到了两个儿子恶守护神，他们均为墀松德赞的后裔（请参阅柔克义1884年书，第221页注②）。但其中的某些表达方法酷似一卷敦煌写本（P.840），该写本赞扬了墀松德赞并将他比定为恰氏国王（请参阅注〔7〕）。无论其时间如何，该文献很重要。布顿发表了这封信，但其中具有某些异文（见罗什开·阐德拉刊布的该著作第2卷，第135—138页）。

〔37〕 石泰安版本。有关该书的第一部分的时间，我考虑到了在娘若的《法王传记》（第166页以下，有关来自汉

地的佛经的记载）和内乌班智达（见其书第95页有关苯教大师们的法律以及第95页中有关最早七名僧侣的记载）都提到了《拔协》。请参阅沃斯特利科夫1970年书，第24—25页。

〔38〕 据较晚期的《拔协》的第2部分（第75页）记载，墀祖德赞希望使其政权与佛教相吻合。所以他赋予了僧侣集团很大权力，反对派不能阻止他。赞普于是便制订了“宗教法”，其中预言了对于那些仇视僧侣和批评赞普那亲佛教政策的人实施残酷的惩罚（挖去眼睛、剁去手指等）。我应感谢噶尔美先生，他提醒我说“教法”意为一种有关僧侣们的法律。这种意义已出现在《莲华生遗教》中了（第67卷，第113页），其中有被比喻为丝绸扣节（很可靠但不太结实）的教法与被比作很沉重的金桎梏之间作以区别。第一种确实涉及到了出家人，但同时也涉及到了具有一种良好行为的世俗人。第二种也适用于这两类人并预见到了严厉惩罚。在《大臣遗教》（第6卷，第229—230页，王法；第5卷，第228—229页，教法）中的情况也如此。但在某些情况下，严惩并不排除以死刑来付血债（就如同在《玛尼全集》中的情况一样。因此，这些著作的作者们（由于一种未定的模式）重复了我们写本中的一句话（与佛律同时提及到了王法）。对于《拔协》及其后的著作记载，教法是一种希望将刑法与佛教的动机相调和的法律。我们还记得（见注〔17〕），教法有时也与戒律相同。

〔39〕 同样的记述在《国王二十一行》的部分中又作了重复，但带有某些不同之处（第6卷第230页，第16卷第242—243页）。

〔40〕 这种习惯已出现于近代西藏（请参阅石泰安1981

年文，第113和116页）。我们在《拔协》中掌握有一个例证。当木笛赞普杀死大相乌仁（布仁）时，当时的判决是他应付血债并遭逐（巴俄祖拉陈瓦书第7卷，第126页）。

〔41〕 在第二种文本中，共区别出三个阶段。赞普首先颁布了十善教法，接着又颁布了王法。这种“王法”中包括残酷的惩罚。它是为了威胁反对派和保护教法而制订的，或者是由于赞普认为教法并不相当坚强可靠。最后一道法律是在筑寺时于扎竹寺中制订的。它规定说，甚至赞普也应尊崇僧侣。这里的“教法”具有两种意义：①符合十善规则的法律，②赋予僧侣集团一种很高地位的法律。

〔42〕 我们将于下文来讨论该经文。

〔43〕 这是大吉岭版本中的原文（1972年版）。1973年的列城版本（第669—674页）于此作了长篇论述。赞普的臣民们对他说，摩竭陀的国王过去叫作恰氏国王，曾见到过“其先祖们的著作”。这些著作中说，过去，其先祖达摩·阿育王曾发愿建造身、语和意之所依，但未能创造“法之所依”（经书）。恰氏国王希望购买这种著作。他发了愿。当时金刚大力自天而降，一阵经书雨降了下来，但它们后来都消失了。就在此时，吐蕃的拉脱脱日受到太阳光芒的触及，他从中取出了一个内藏一本用金叶和熔化琉璃的文字写成的著作之箧。

恰氏国王的故事也出现在娘若的教法源流史中（A号写本第152页，梅斯扎赫尔版本第92—101页），但它未与拉脱脱日赞普联系起来。金刚大力向许多生灵显示了金刚杵，尤其是向栗咕婆婵玛梅巴（无垢?）。恰氏国王紧接着就接受了一阵金叶和熔化琉璃字的经文（请参阅注〔54〕）。由于他不

懂阅读，所以便请教库库罗阇。他希望将一切众生都驱向金刚乘，于是便令人在白纸上写下了经部和续部经文。这是由于恰氏国王于某一天看到了“先祖们的著作”。他从阿育王处获悉了他希望购买的经书。

〔44〕 有关译者的问题，请参阅乌埃巴什1987年书，第226页。内乌班智达的理论已被《青史》（罗列赫译文第1卷，第38页）所接受。作者根据《拔协》一书记载而指出，寂护在九世间（他在此期间被称为菩萨）等待墀松德赞。他由此而得出结论认为李北色将“菩萨”译作blo-sems，cho一词又与ži-ba-'cho（寂护）相吻合。请参阅巴俄祖拉陈瓦书第2幅名表中的第17条。

〔45〕 《译师班智达遗教》（第208页)不是写作Legs-byin而是Li-bgin。这其中很可能将印度与汉地相混淆了，李敬和其他人在吐蕃失败之后曾前往汉地。

〔46〕据这些文献认为，吐蕃第一位先祖来自印度（《说库如意宝》第160页）。巴俄祖拉陈瓦书（第7卷，第5页）作为秘密法统而引证了出自《文殊师利根本仪轨》的记述，即认为这都是一些印度国王，如栗呫婆人和萨迦人等。

〔47〕 在晚期的传说中，于拉脱脱日和松赞干布之间共有五代人（唯有第6条计算到七代人)，从松赞干布到墀松德赞之间也是五代人（名表中第16条）。这种断代法与吐蕃的“3名保护主”（菩萨的三名化身）有关。佛陀密的信（第5条）是以召请文殊师利而开始的，紧接着是对墀松德赞的赞文。墀松德赞出自松赞干布的后裔，是观世音的化身（请参阅石泰安1981年文，第1页，注〔64〕）。在《拔协》中，这种归属都不大可靠(请参阅注〔6〕）。在自天而降经文的故事

中，拉脱脱日是普贤菩萨的化身（第17条中的不同说法）。

〔48〕《新书》卷216上(伯希和1961年书第82页)。对鹘提窣勃野（'O-Lde Spu-rgyal)的复原是可靠的。第三个名字写作陀土度，即为“脱脱日”之对音，也应相当于“拉脱脱”。因为藏文的辅音字母Lh——一般都由汉文中的“t”来翻译（在拉萨唐蕃会盟碑上，北侧第21和38行中的Lha都转写成“陀”）。

〔49〕请参阅《吐蕃古代文献汇编》3，第116—117页。当成年的赞普参阅其父（和祖父）的“著作”时，他发现了《老子经》。这一点显得很奇怪。但《十善经》也恰如其分地出现在当时的道教经文之例。

〔50〕寂护向墀松德赞解释了十善、十八界和十二因缘（《拔协》第17页）。

〔51〕印度事务部图书馆第208·1号写本(不完整的《大通方广经》)，紧接着是208·2号写本（《忏悔愿文》），24s和248（带有罪孽者的忏悔）、452·2、209、210（最后的标题是《诸佛菩萨名称经》）、210·2、211（最后为一种教法史）；P.17·1（为死者的忏悔）、17·2、22（带有召请天神和龙）、24（经文集并解释了生死轮回和真谛，共一卷，忏悔文；由胜友和益西岱于九世纪初叶翻译和校对）、P98.4（带有150颂的《般若婆罗蜜多法门经》）以及其它许多写本。

〔52〕施密德1984年文，第43—44页。东方学目录的日本出版者指出吞米桑布扎为译师。这种说法与内乌班智达、《青史》、《如意宝树史》（晚期由吞米翻译的著作，见大谷1930年书，第933号）的理论相吻合。

〔53〕 《甘珠尔》第930、149和258号；P.92 I·O·207和250号敦煌写本已由东洋文库的一个小组作了考证（1979年书，第3卷）。在《甘珠尔》中，该经文的后面附有另一篇经文，即第931号（有关忏悔、救度、仪轨、佛名等的章节，引自《忏悔愿文》第37卷，第64页）。该经文的汉文版本包括590年的一篇题跋，另一篇为536年的。大家会从中发现很长的佛名表，有的是传统的，余者则在其它地方未出现过。念诵他们的名字、涤罪仪轨、许多陀罗尼经文和仅仅通过诵经就能灭除甚至是最为严重的罪孽。同样的内容也形成了《金光明经》的第4卷，该经文在汉文、藏文（译自汉文）和回鹘文中都广泛流传。许多卷敦煌写本也出自于其中（忏悔和发愿），同时还有一种更为简短的经文《大法鼓经》（《甘珠尔》第888号、P.66号写本、《大正藏》第270和271号）。

〔54〕 在十二世纪时，摩南则摩于其《怛特罗部众行相》（《萨迦全集》第2卷，第28页）指出，在佛陀进入涅槃的20年之后，在东方将有一个扎合尔国，又叫作伍金国。其恰氏国王又叫作因陀罗菩提。一本以熔化的琉璃写成的金书降于了其屋顶上。噶尔美根据《卢氏面具》（如果这确实是他的著作，那就是1362年）中引证的《陇钦教法史》而提出了同样的说法。在这部著作中（噶尔美书第222页），经书都降到了位于扎合尔的阿修罗洞中了。噶尔美还引证了《莲华生遗教》（德格版本第24页）和《国王遗教》（拉萨版本，第24页）。大家还可以从中补充《玛尼全集》（第17卷，第40页）。《大臣遗教》第29卷，第276页）讲到了多玛供，提到了因幻、栗呫婆——赤玛梅（无垢）和恰氏国

王。巴俄祖拉陈瓦（其书第10卷，第238页）提供了那些从金刚大力那里获得了瑜伽之密典的人物们的世系。第五位是果咕婆赤玛梅。恰氏国王继他之后才接受了经书雨。这些经书都被置于一个金箧中，用金墨写于蓝纸上。在娘若的教法史中也如此（请参阅注〔43〕）。

〔55〕 据《玛尼全集》（第1卷，第70页）认为，松赞干布的遗诏是用金银字写于蓝纸上并如同“王家宝藏”一般藏于扎竹寺。

译自1987年号的《法兰西远东学院通报》。这是石泰安先生的札记性系列文章《吐蕃古代文献汇编》之四。